وَالعرف في الشَّرع له اعتبار
لذا عليه الحكم قد يُدار

تصحیح شُدہ جدید ایڈیشن

شریعت میں عُرف کا اعتبار اور اُس کے حُدود و قیود

محمد مُصعب
معین مفتی دار العُلوم دیو بند

ناشِر
مکتبہ علم و فِقہ دیو بند

تصحیح شدہ جدید ایڈیشن

والعرف في الشرع له اعتبار
لذا عليه الحكم قد يدار

شریعت میں عُرف کا اعتبار اور اُس کے حُدود وقیود

محمد مُصعب
معین مفتی دار العلوم دیوبند

ناشر
مکتبہ علم و فقہ دیوبند

- نام کتاب : شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کے حدود وقیود
- مرتب : محمد مصعب، معین مفتی دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند
- نظرِ ثانی : حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی الہ آبادی مفتی دارالعلوم، دیوبند
- ناشر : مکتبہ علم وفقہ/دیوبند
- اشاعتِ اول : رمضان ۱۴۳۶ھ مطابق جولائی ۲۰۱۵ء
- اشاعت دوم : محرم ۱۴۴۰ھ مطابق ستمبر ۲۰۱۸ء
- صفحات : ۲۵۶
- قیمت : ....
- کمپیوٹر کتابت : عبدالہادی قاسمی، شعبۂ انٹرنیٹ دارالعلوم دیوبند

ملنے کے پتے

دیوبند کے اہم کتب خانوں پر دستیاب ہے۔

ناشر



مکتبہ علم وفقہ دیوبند

MAKTABA ILM-O-FIQH
Moh. Khanqah, Near Indra Park
Deoband - 247554 Distt. Sahranpur (U.P.)
Contact: 6395641176, 8868812216
ilmofiqh@gmail.com

کتاب کے دو اہم اقتباسات

(۱)

عرف کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ احکامِ شرعیہ میں اس کے معتبر ہونے کا مطلب کیا ہے؟ کیا اُس کے اثر ورسوخ کا دائرہ شریعت میں متعین ہے ،؟ کیا عرف کی تبدیلی سے ہر طرح کے احکام بدل سکتے ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں، جو عموماً ذہنوں میں گردش کرتے رہتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ متجددین کا اِس وقت یہ نعرہ کثرت سے سننے میں آتا ہے کہ: ''زمانہ بدل گیا ہے، حالات میں تبدیلی آگئی ہے، اس لیے احکامِ شرعیہ میں بھی تبدیلی آنی چاہیے''، وہ اپنے اس نعرے کو فقہائے کرام کے اِن جملوں سے مدلل بھی کرتے ہیں: ''تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَيُّرِ الْعُرْفِ، لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ، هٰذَا يَجُوْزُ لِلتَّعَامُلِ، هٰذَا يَجُوْزُ لِلْعُرْفِ'' ۔

اِس وقت جب بھی کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے، مثلاً: بیع وشرا کی کوئی نئ شکل لوگوں کے مابین رائج ہوتی ہے یا اجارے کی کسی نئ شکل کا رواج ہوجاتا ہے یا زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والی کوئی بھی نئ صورت لوگوں کے مابین عام ہوجاتی ہے، جس پر شرعی نقطہ نظر سے غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے، تو ایسے موقعوں پر نئ صورتوں پر حکمِ شرعی کی تطبیق میں عرف کی بات کثرت سے سننے میں آتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ ایک طرف عرف کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، اُس کا احکامِ شرعیہ میں موثر ہونا اور فقہائے کرام کا اپنے اجتہادات میں اُس کا لحاظ کرنا مشہور

ومعروف ہے، اس کا انکار ایک مسلمہ حقیقت کے انکار کے مترادف ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی مثالیں شمار سے باہر ہیں؛ لیکن دوسری طرف عرف کا سہارا لے کر اور اس کی اعتباریت کا غلط مفہوم اور غلط معنی مراد لے کر، جس طرح دین وشریعت کی روح کو نقصان پہنچایا گیا ہے اور منصوص مسائل میں بھی تبدیلی کی کوششیں کی گئی ہیں اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا، اس لیے ضروری ہے کہ عرف کی شرعی حیثیت پر اس طرح بحث کی جائے کہ ایک طرف احکامِ شرعیہ میں عرف کی اہمیت اور اس کا اثر ورسوخ اپنی جگہ باقی رہے اور دوسری طرف اُس اہمیت کے مظان اور دائرے بھی متعین ہوجائیں؛ اِس لیے کہ مطلق عرف کے بدلنے سے ہر طرح کے احکام میں تبدیلی نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا اس بات کی تنقیح کی ضرورت ہے کہ کس طرح کے احکام میں عرف کی تبدیلی مؤثر ہے؟ اور کس طرح کے احکام میں عرف کی تبدیلی کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا؟ فقہی کتابوں میں جگہ جگہ فقہائے کرام نے جو عرف کی بات کی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ کس طرح کے احکام کے بارے میں فقہاء نے عرف کا زیادہ ذکر کیا ہے؟ بندہ کے ناقص علم کی حد تک فقہی کتابوں کی بعض عبارتوں سے اتنی بات متعین ہوجاتی ہے کہ فقہاء کے نزدیک عرف کی تبدیلی کی بناء پر حکمِ شرعی کی تبدیلی کی کچھ داخلی وخارجی شرطیں اور حدود وقیود ہیں، فقہی کتابوں میں جو اس طرح کے جملے مذکور ہیں: ’’تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَيُّرِ الْعُرْفِ، لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ، تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَيُّرِ الْأَحْوَالِ‘‘ ان میں ’’احکام‘‘ سے مطلق احکام مراد نہیں ہیں؛ بلکہ مخصوص احکام مراد ہیں۔

(۲)

شریعت اسلامیہ میں عرف کے اثر اور اس کی اہمیت کا دائرہ متعین ہے، اس کے حدود طے شدہ ہیں، متعین شدہ دائرے میں رہ کر ہی عرف سے فائدہ اٹھانا ضروری ہے، اگر دائرے کو نظر انداز کرتے ہوئے مطلقا عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور احوال زمانہ کے تغیر کی وجہ سے ان منصوص احکام میں بھی تبدیلی کے بارے میں غور وخوض کیا جانے لگے گا جن کی بنیاد عرف پر نہیں ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ شریعت کے منصوص احکام میں ہر زمانے کے حالات اور مقتضیات کے مطابق چلنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس کے احکام میں مختلف زمانوں کے انسانوں کی مصالح اور حکمتوں کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، لہذا جوں جوں حالات میں تغیر آئے گا، منصوص احکام میں بھی تبدیلی کی کوششیں شروع ہو جائیں گی اور احکامِ شرعیہ کے حسن اور قبح کا فیصلہ انسانوں کی ناقص عقل سے متعلق ہو جائے گا، پھر کیا ہوگا؟ بس!۔۔۔۔۔الامان والحفیظ۔

باسمہ سبحانہ تعالیٰ

تقریظ

محترم ومکرم حضرت اقدس مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب دامت برکاتہم

مہتمم و استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

''شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کے حدود وقیود'' عزیز گرامی جناب مفتی محمد مصعب علی گڑھی (معین مفتی دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند) کی ایک مستقل علمی کاوش ہے، اس کتاب کا بنیادی مبحث اس کے نام سے ظاہر ہے۔

اس عنوان کو زیرِ بحث لانے اور اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو کرنے کا داعیہ کیوں پیدا ہوا اور اس کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کی اچھی وضاحت کتاب کے شروع میں درج کتاب کے دو اقتباس سے ہوجاتی ہے، اس میں سے چند جملے نقل کیے جاتے ہیں:

> ''عرف کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ احکامِ شرعیہ میں اس کے معتبر ہونے کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس کے اثر ورسوخ کا دائرہ شریعت میں متعین ہے؟ کیا عرف کی تبدیلی سے ہر طرح کے احکام بدل سکتے ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جو عموماً ذہنوں میں گردش کرتے رہتے ہیں''۔

دوسری جگہ تحریر ہے:

> ''حقیقت یہ ہے کہ ایک طرف عرف کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، اس کا احکامِ شرعیہ میں مؤثر ہونا اور فقہائے کرام کا اپنے اجتہادات میں اس کا لحاظ کرنا مشہور ومعروف ہے، اس کا انکار ایک مسلمہ حقیقت کے انکار

کے مترادف ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی مثالیں شمار سے باہر ہیں؛
لیکن دوسری طرف عرف کا سہارا لے کر اور اس کی اعتباریت کا غلط
مفہوم اور غلط معنی مراد لے کر جس طرح دین وشریعت کی روح کو
نقصان پہنچایا گیا اور منصوص مسائل میں بھی تبدیلی کی کوششیں کی گئی
ہیں، اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے ضروری ہے کہ عرف کی
شرعی حیثیت سے اس طرح بحث کی جائے کہ ایک طرف احکامِ شرعیہ
میں عرف کی اہمیت اور اس کا اثر ورسوخ اپنی جگہ باقی رہے اور دوسری
طرف اُس اہمیت کے مظان اور دائرے بھی متعین ہو جائیں۔

خود مرتبِ کتاب کے الفاظ میں مقصدِ تصنیف کی وضاحت کے بعد مزید کسی تشریح کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ اور یہ بات قابلِ اطمینان ہے کہ مصنف نے اِس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے عرف سے متعلق جملہ مباحث کو مکمل تحقیق اور بحث وتمحیص کے ساتھ درج کرنے کی کوشش کی ہے، متقدمین ومتاخرین اور دورِ حاضر کے فقہاء اور اربابِ فتاوی نے اس موضوع سے متعلق جو کچھ لکھا ہے، ان سب کا اعتراف کرتے ہوئے موصوف نے اپنی اس کتاب کو ترتیب دیا ہے، عرف کے تمام گوشوں پر سیر حاصل گفتگو کی ہے، کتاب کے آغاز میں شامل تفصیلی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف وعادت سے متعلق جتنے پہلو تحقیق طلب ہو سکتے تھے ان سب سے تعرض کیا گیا ہے، عرف وعادت کے مقبول ومعتبر ہونے کی شرائط وضوابط کو بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ فقہ وفتاویٰ کے مختلف مباحث اور ابواب میں عرف وعادت پر مبنی مسائل کو حوالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

اِس کتاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عرف کی شرعی حیثیت کو خوب نکھارنے کی کوشش کی گئی ہے، مرتب نے عرف کے موضوع پر علامہ شامیؒ، علامہ ابن نجیمؒ، اور دیگر فقہاء کی تحریروں کا دقتِ نظری سے مطالعہ، نیز فقہی کتابوں میں مذکور عرف پر مبنی مسائل کا جائزہ لے کر، شریعت میں عرف کی اعتباریت کے مظان اور دائروں کو مدلل طریقے پر متعین کیا ہے۔

امید ہے کہ یہ کتاب ان شاء اللہ فقہ وفتاوی سے دلچسپی یا اشتغال رکھنے والوں کے لیے

بہترین معاون ثابت ہوگی اور شریعت میں عرف کی اعتباریت کے تعلق سے بہت سے لوگوں کی غلط فہمی دور کرنے کا سبب بنے گی۔

اِس کتاب کے معتبر ہونے کے لیے یہ بات قابل ذکر ہے کہ عزیز موصوف کو اپنی اس کتاب کی ترتیب میں اپنی ذاتی محنت ومطالعے کے ساتھ اپنے اساتذہ، مفتیانِ کرام اور بالخصوص حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب (مفتی دارالعلوم دیوبند) کی رہنمائی حاصل رہی ہے۔

اللہ تعالیٰ اس محنت کو قبول فرمائے۔ اور مزید علمی ودینی خدمات کے مواقع فراہم فرمائے۔

ابوالقاسم نعمانی
مہتمم دارالعلوم دیوبند
۲۰/شعبان ۱۴۳۶ھ

تاثرات

نمونۂ اسلاف حضرت اقدس مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری مدظلہ العالی
(مفتی اعظم گجرات وشیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل)

باسمہ تعالی

الحمد للّٰہ رب العالمین ، والصلاة والسلام علی من أنزل علیه کتاب المبین، و علی اله وصحبه أجمعین .

مختلف ممالک، مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں کچھ چیزیں بطور رسم ورواج قبول عام حاصل کرلیتی ہیں، کبھی زمانے کے بگاڑ کی وجہ سے بری چیزوں کا رواج ہوجاتا ہے، جیسے زمانہ جاہلیت میں جوا، سوداور بدکاریوں کا عام رواج تھااور کبھی ایسی چیزیں رائج ہوتی ہیں جنہیں عقل صحیح اور طبع سلیم پسند کرتی ہےاور وہ روح شریعت کے مخالف نہیں ہوتیں، مثلاً: عربوں میں مہمان نوازی اور سخاوت یا دوسری اچھی باتوں کا رواج۔

اچھی باتیں رواج پذیر ہوجائیں، توانھیں عرف ومعروف کہا جائے گا اور اگر بری باتیں رواج پاتی ہیں، تو وہ معروف نہیں ؛ بلکہ منکر ہیں، جوسماج کو بگاڑ کی وجہ سے رائج ہوکر معروف نظر آنے لگی ہیں، شریعت ایسے رسم ورواج کا اعتبار نہیں کرتی۔

عرف وعادت کا شریعت میں معتبر ہونا سب ہی کو تسلیم ہے؛ لیکن عرف کیا ہے؟ زبان و ادب اور محاورات میں اس کی کیا حیثیت ہے؟ وہ رسم ورواج جو عہد نبوی اور عہد صحابہ سے چلے آرہے ہیں، اس کی شرع میں کیا حیثیت ہے؟ عہد نزول وحی کے بعد جو رسم ورواج قائم ہوا، اُس کی حیثیت کیا ہے؟ عرف عام کیا ہےاور عرف خاص کیا ہے؟ عرف اگر نص سے متعارض ہو، تو نص عام ہے یا خاص؟ اور ہر دوصورت کے کیا احکام ہیں؟

زیرِ نظر کتاب کے مراجع پر طائرانہ نظر کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنفِ کتاب نے قدیم وجدید تحریروں سے بڑی عرق ریزی کے ساتھ عرف وعادت کے متعلق مواد جمع کر دیا ہے، مراجع میں مذکور عربی اور اردو کتابوں کی کل تعداد ۶۹ ہے، مراجع میں ایک اہم کتاب کا نام رہ گیا ہے، وہ یہ ہے: أصول الافتاء وآدابہ از: شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم، مصنف نے کتاب میں متعدد جگہ، مثلاً: مالک کی اجازت کے بغیر بکریوں کا دودھ پینا الخ (ص:۶۲۱) (۲) مدخول بہا بیوی کا شوہر کے خلاف مہرِ معجّل کی عدم ادائے گی کا دعویٰ کرنا اور عرف (ص:۴۸۱) (۳) ایک غلط فہمی کا ازالہ اور اُس کے ذیل میں مثال (ص:۶۹۱، ۷۹۱) اصول الافتاء وآدابہ سے استفادہ کیا ہے، حواشی میں عبارتیں بھی نقل کی ہیں؛ لیکن مراجع کی فہرست میں حوالہ ندارد، امید ہے کہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کر دی جائے گی۔ (اس ایڈیشن میں تصحیح کر لی گئی ہے۔ مرتب)

بہر حال یہ کتاب عرف کے تمام مضامین کو حاوی ہے، اردو لیٹریچر میں اب تک ایسی کتاب نظر سے نہیں گذری، متعدد دار الافتاء میں علامہ شامی کا رسالہ **نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف** نصاب میں داخل ہے، اس رسالہ کی کوئی اردو شرح بھی نہیں ہے، اس لیے افتاء کے طلبہ **نشر العرف** شروع کرنے سے پہلے زیرِ نظر کتاب کا مطالعہ کر لیں، تو موضوع بڑی آسانی سے گرفت میں آجائے گا، انشاء اللہ۔

دل سے دعا کرتا ہوں اللہ تعالیٰ مصنف کتاب مولانا مفتی محمد مصعب صاحب زید مجدھم (معین مفتی دار الافتاء، دار العلوم دیوبند) کی اس کاوش کو بے حد قبول فرمائے اور مزید علمی ودینی خدمات کے لیے موفق بنائیں، آمین۔

العبد احمد خانپوری عفی عنہ

۲۷/صفر ۱۴۳۸ھ



دعائیہ کلمات

قابل احترام حضرت مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی دامت برکاتہم
مفتی دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أنزل عليه كتاب المبين، و على اله وصحبه أجمعين.

فقہائے کرام کے یہاں عرف یعنی زمانہ وحالات کے بدلنے سے فقہی مسائل میں تبدیلی آتی ہے؛ لیکن ایسا نہیں ہے کہ مطلق عرف کے بدلنے سے ہر طرح کے احکام میں تبدیلی آجاتی ہو، اس بات کی تنقیح کرنا بھی ضروری ہے کہ کس طرح کے مسائل میں عرف کے بدلنے سے مسئلہ بدلتا ہے اور کس طرح کے مسائل میں عرف کی تبدیلی سے مسائل میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

اس موضوع پر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے "**نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف**" کے نام سے عربی میں نہایت عمدہ اور کارآمد رسالہ تصنیف فرمایا ہے اور حال کے علماء میں مفتی شعیب اللہ صاحب مہتمم مدرسہ مسیح العلوم، بنگلور نے بھی عربی میں بسط وتفصیل کے ساتھ اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے، کچھ علمائے کرام کے مقالات بھی اس موضوع پر آچکے ہیں۔

زیر نظر کتاب "شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کے حدود وقیود" مولانا مفتی محمد مصعب صاحب علی گڑھی (معین مفتی دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند) کی ایک نئی کاوش ہے، عزیز موصوف نے بڑی عرق ریزی کر کے علامہ شامیؒ کا مذکورہ رسالہ، علامہ ابن نجیمؒ کی بحث " **العادة محكمة**"

اور اِس موضوع پر لکھی ہوئی دیگر کتابوں کا دقت نظری کے ساتھ مطالعہ کیا اور عرف کے موضوع پر اصولی بحث کے ساتھ ساتھ مثالوں کے ذریعے تطبیق بھی دی ہے اور عرف کے نت نئے احکام تحریر فرمائے ہیں، خصوصا موصوف نے اپنی کتاب میں اس بات کی تنقیح کی ہے کہ کس طرح کے مسائل میں عرف کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

اب اِس کتاب میں عرف سے متعلق ہر قسم کے مسائل آگئے اور اپنے موضوع پر یہ کتاب جامع ومانع شکل میں تیار ہوگئی اور مسائل کی تشنگی دور ہوگئی۔

اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کو بہت بہت جزائے خیر عطا فرمائے، ہماری طرف سے اور پوری امت کی طرف سے جزائے خیر عطا فرمائے، اُن کی اِس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور ان کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ فقط

حبیب الرحمٰن خیرآبادی عفا اللہ عنہ
مفتی دار العلوم دیوبند
۲۵/شعبان ۱۴۳۶ھ

مقدمہ

حضرت اقدس مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی الہ آبادی مدظلہ
مفتی دارالعلوم دیوبند

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

نحمده و نصلي علیٰ رسوله الكريم.

أما بعد :

فقہِ اسلامی کا خال خال ہی کوئی باب ایسا ہے، جس میں عرف کا دخل نہ ہو، متقدمین و متاخرین فقہاء کی تحریرات سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوجاتی ہے کہ احکامِ شرعیہ میں عرف کا خاصا اثر ہے، احناف میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے اپنی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں چھٹے قاعدہ'' **العادةُ مُحَكَّمةٌ**'' کے تحت اِس موضوع سے متعلق بہت سے مباحث کو ذکر کیا ہے، پھر علامہ ابن عابدینؒ نے اِس موضوع پر مستقل رسالہ '' **نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف** '' تحریر فرمایا، جس میں عرف سے متعلق اصولی بحث کے ساتھ ساتھ فقہ کے مختلف ابواب سے چن کر بہت سی مثالیں بھی ذکر کی ہیں۔

علامہ شامیؒ کے مذکورہ رسالے کو بنیاد بنا کر بعد میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جس میں جامعہ ازہر کے سابق حنفی عالم شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی کتاب ''**العرف و العادة في رأي الفقهاء**'' محقق ومفصل کتاب سمجھی گئی، پھر شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے علامہ شامیؒ اور شیخ فہمی کی مباحث کو اپنی مشہور کتاب'' **المدخل الفقهي العام**'' میں مرتب اور مہذب انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔

اردو زبان میں اس موضوع پر کوئی مکمل اور جامع کتاب شاید نہیں لکھی گئی؛ البتہ بعض علمی

شخصیات کے اس موضوع پر اجمالی اور تفصیلی مضامین اور مقالے موجود ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ شامیؒ کے بعد عربی اور اردو زبان میں عرف کے موضوع پر جتنی کتابیں اور مقالے تحریر کیے گئے، اُن میں عرف کی اہمیت اور اُس کے اثر کو دکھلانے کی زیادہ کوشش کی گئی، فقہ کے مختلف ابواب سے چن کر مثالوں کو پیش کرنے کا اہتمام کیا گیا، جو یقیناً ایک اہم کام ہے، لیکن عرف کی اس اہمیت کو متجددین نے غلط رخ دینے کی کوشش کی، انہوں نے اس سے یہ مطلب اخذ کیا کہ عرف بھی شریعت کا ایک اہم ماخذ ہے، جس کی وجہ سے ہر طرح کے احکام میں تغیر اور تبدل ہوسکتا ہے، گویا شریعت میں عرف کے معتبر ہونے کا انہوں نے غلط مطلب سمجھ لیا، جس کا اثر یہ ہوا کہ آج یہ آواز کثرت سے سننے میں آنے لگی کہ زمانہ بدل گیا ہے، حالات کے اندر تغیر آگیا ہے، اس لیے اُن احکام میں بھی تبدیلی آنی چاہیے، جن پر عمل کرنا اس زمانے کے حالات کے لحاظ سے مشکل ہے، اس لیے کہ شریعت کا یہ مسلمہ ضابطہ ہے "الأحکام تَتَغیَّرُ بتغیُّر الزّمان" زمانے کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی آجاتی ہے؛ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ شریعت میں عرف کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی کا دائرہ متعین ہے، فقہائے کرام کے نزدیک مسائل اور فروعات میں عرف کے معتبر ہونے کا ایک خاص مفہوم ہے، فقہاء کے نزدیک عرف مستقل کوئی دلیل شرعی نہیں ہے، اس کے ذریعے مطلق احکام کی جزئیات پر تطبیق، نصوص شرعیہ کے معانی اور مفاہیم کی وضاحت اور قائل کے قول کی مراد متعین ہوتی ہے۔

اس تناظر میں شدت سے ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ عرف کے موضوع پر قدیم اور جدید تحریرات کو سامنے رکھتے ہوئے ایک ایسا جامع مجموعہ تیار کیا جائے، جس میں عرف کی اصولی بحث، عرف پر مبنی جزئیات اور تمثیلات کے احاطے کے ساتھ ساتھ، شریعت میں عرف کے معتبر ہونے کے معنی اور مفہوم کو واضح کیا جائے، فقہ کے مختلف ابواب میں عرف پر مبنی مثالوں کا صحیح محمل متعین کیا جائے، منصوص احکام کے حوالے سے عرف کے نظریے کو واضح کیا جائے۔

ہمیں یہ جان کر نہایت مسرت ہوئی کہ دارالعلوم دیوبند کے فاضلِ نوجوان عزیز گرامی مفتی

محمد مصعب علی گڑھی (معین مفتی دار الافتاء، دار العلوم دیوبند) نے تکمیل افتاء کے سال بحث و تحقیق کے لیے عرف کے موضوع کا انتخاب کیا تھا، پھر موصوف تکمیل افتاء، تدریبِ افتاء اور معاون مفتی کی چار سالہ مدت میں اپنی واجبی ذمہ داریوں کے ساتھ اس موضوع پر اپنا کام جاری رکھے رہے، بحث مکمل کرنے کے بعد دو سو صفحات سے زائد کمپیوز شدہ تفصیلی مقالہ ناچیز کو دیا اور اسے تنقیدی نظر سے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی، راقم الحروف نے کتابی شکل میں پورا مقالہ حرفاً حرفاً پڑھا اور بعض مواقع پر ضروری اصلاحات بھی کیں، مقالہ پڑھنے کے دوران اندازہ ہوا کہ عرف کے موضوع پر جس طرح کے کام کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی، موصوف نے اس ضرورت کو پورا کرنے کی حتی الامکان کوشش کی ہے، خصوصاً عرف کی شرعی حیثیت کی محتاط اسلوب میں تعبیر اور تشریح کی ہے۔

عرف کی شرعی حیثیت کا خلاصہ موصوف ہی کی تحریر میں ملاحظہ فرمائیں:

شریعت میں عرف کا اثر و رسوخ اور اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، چاروں دبستانِ فقہ عرف کی اعتباریت پر متفق ہیں؛ لیکن اعتباریت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں جو درجہ دلائل اربعہ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کو حاصل ہے، وہی درجہ عرف کا بھی ہے، عرف کی اعتباریت کا صرف اتنا مطلب ہے کہ:

(۱) جس نص کی بنیاد عرف پر ہو، تو نص کی طرف نظر کرتے ہوئے اس طرح کے عرف کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ عرف، عام ہو، چنانچہ اگر عرف میں تبدیلی آئے گی، تو منصوص حکم میں بھی تبدیلی آئے گی۔

(۲) نص کی بنیاد ایسی علت پر ہو کہ جو عرف کی وجہ سے زائل ہو جائے، تو اس کی وجہ سے چند شرائط کے ساتھ معلول حکم میں بھی تبدیلی آئے گی۔

(۳) جس عرف کا نص سے کوئی تعلق نہ ہو، نہ شریعت نے اس کو رد کیا ہو، اور نہ ہی شریعت کی کوئی نص اس کے خلاف ہو اس طرح کے عرف کو اپنانا ہر زمانے میں جائز ہے۔

(۴) فقہائے کرام نے جن مجتہد فیہ مسائل اور جزئیات کے حکم کو ہر زمانے میں لوگوں کے عرف پر محول کر دیا ہے، ان مسائل میں بھی عرف کی بناء پر حکم لگایا جائے گا۔

(۵) جن مجتہد فیہ مسائل میں فقہائے کرام نے اپنے زمانے کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے حکم لگایا ہے، ان میں بھی عرف کے بدلنے کی صورت میں حکم بدل جائے گا۔

عرف کے سلسلے میں مشہور قاعدہ: " **العادة محكمة**" کا تعلق ان ہی پانچ قسموں کے مسائل سے ہے اور ان میں بھی اگر غور کیا جائے، تو آخر کی تین ہی صورتوں میں زیادہ عرف کا لحاظ کیا گیا ہے؛ ان کی بنسبت پہلی دو صورتوں کی مثالیں تلاشِ بسیار کے بعد بھی کم مل سکیں۔

باقی شریعت میں جو احکام منصوص ہیں، ان کی بنیاد عرف پر نہیں ہے اور نہ ہی کسی ایسی علت پر ہے جو عرف کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو، اسی طرح جن مجتہد فیہ احکام میں فقہائے کرام نے عرف کا لحاظ نہیں کیا ہے، نہ عرف پر حکم شرعی کو محول کیا ہے اور نہ ہی حکم شرعی کو عرف کے ساتھ معلول کیا ہے؛ اس طرح کے احکام میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ایسے احکام شرعیہ میں عرف کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، نیز جو عرف نص کے خلاف ہو، شریعت میں اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے۔

پوری کتاب کو پڑھنے کے بعد اندازہ ہوا کہ اس موضوع پر بحث وتمحیص کے دوران حنفی کتب فقہ کے ساتھ ساتھ شافعیہ اور مالکیہ کی کتابیں بھی موصوف کے سامنے رہی ہیں؛ لیکن انہوں نے مسائل پر بحث فقہ حنفی کے دائرے میں رہتے ہوئے کی ہے، جو بحث وتحقیق کرنے والے کے لیے نہایت ضروری چیز ہے، عرف کے موضوع پر قدیم اور جدید کتبِ فقہ میں انہیں جو کچھ مل سکا، اُن کا گہرائی کے ساتھ نقد وتحقیق کی نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد، عناوین کا تجزیہ کرتے ہوئے، ہر

موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور تفصیلی مباحث کا خلاصہ اور نتیجہ بھی پیش کیا ہے، کہیں متضاد نقطہ نظر کا ذکر آ گیا، تو تحقیق کے نتیجے میں راجح موقف کی تعیین بھی کرتے گئے ہیں۔

جس عنوان پر گفتگو شروع کی اولا اس کی تعریف بیان کی، پھر بحث کے انداز پر کتبِ فقہ و اصول سے عبارتیں نقل کیں۔ مسائل کو دلائل سے مبرہن کرنے کے بعد فقہ کے مختلف ابواب کے جزئیات و نظائر سے مسئلے کو منقح اور آشکارا کرنے کی کوشش کی ہے۔

کتاب کے شروع میں موصوف نے عرف و عادت کے موضوع پر اردو اور عربی زبان میں اہلِ علم کی کاوشوں کا جائزہ پیش کرنے کے بعد، عرف سے متعلق تمہیدی باتیں ذکر کی ہیں، مثلاً: عرف و عادت کا ماخذ، اُن کے وجود میں آنے کے اہم اسباب، تعریف، اقسام، عرف و عادت اور اُن کے مشابہ دیگر اصطلاحات کے مابین فرق وغیرہ۔

پھر موصوف نے شریعت میں عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں مکمل تشریح اور دلائل کے ساتھ پیش کی ہیں، پھر احکامِ شرعیہ میں عرف کے اپنی قسموں کے ساتھ اثر و رسوخ پر روشنی ڈالی ہے، اس کے بعد عرف کے مذکورہ اثر کے دائرے کو متعین کرتے ہوئے عرف کی سات قسمیں کی ہیں، جو اس کتاب کی اصل روح ہے، شرعی حیثیت کے اعتبار سے عرف کی ان سات قسموں کے ذریعے موصوف نے شریعت میں عرف کے معتبر ہونے کے دائرہ کو نہایت تدقیق اور گہرائی کے ساتھ منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔

عرف کی بحث کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد موصوف نے قرائن عرفیہ اور تغیر زمانہ کے عناوین پر خاصی بحث کی ہے، دونوں کی تعریف اور شرعی حیثیت کو متنوع جزئیات و فروعات کے ذریعے واضح کیا ہے۔

عرف و عادت، قرائنِ عرفیہ اور تغیرِ زمانہ کے موضوعات پر مفصل و مکمل بحث کرنے، اُن پر تجزیہ اور نتائج بیان کرنے کے بعد موصوف نے ایک اہم عنوان ''ایک مفتی کے لیے عرف و عادت سے واقفیت کتنی ضروری ہے؟ اقوالِ فقہاء کی روشنی'' میں قائم کیا ہے، جس سے اس کتاب کی جامعیت اور افادیت میں اضافہ ہو گیا، پھر موصوف نے کتاب مکمل کرتے کرتے فقہ و فتاوی اور

اصول کی کتابوں سے چن کر عرف وعادت سے متعلق پچاس ضابطے ذکر کیے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مرتب نے مواد اکھٹا کرنے میں جد جہد اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، عنوانات کا تجزیہ کر کے بحث کو مدلل اور مبرہن کرنے میں دقتِ نظری اور نکتہ رسی سے بہرہ ور ہوئے ہیں، کتاب کے طویل مباحث کی تبویب وترتیب میں گہرائی اور جامعیت ہے۔

مطالعہ وتحقیق کے نتیجے میں حاصل ہونے والے علمی پاروں اور تحقیقی عناصر کو شگفتہ عبارت اور شستہ اسلوب میں سلیقے سے پیش کیا ہے۔عبارت کی سلاست اگلے مضامین کی طرف کشش پیدا کرتی ہے؛اس لیے اظہارِ حقیقت کے طور پر متواضعانہ الفاظ میں یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ کتاب موصوف کی علمی ،فکری، تحقیقی ،ادبی کاوش کا ایک مختصر نمونہ ہے۔

مرتب کے ذہنی افق پر نمودار ہونے والی ترجیحات کتاب میں ذکر ہوئی ہیں،ان میں کسی بات سے اہلِ علم کو اختلاف کرنے کی گنجائش ہے، کسی علمی و تحقیقی کاوش کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے سارے مشمولات حرفِ آخر اور قولِ فیصل ہیں،خطا ونسیان خاصہ انسانی ہے، جس سے کوئی بشر خالی نہیں،اس لیے استنباط واستدلال میں خطا ولغزش کا در آنا مستبعد نہیں،ان باتوں کے باوجود کتاب کی واقعی خوبیوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور موصوف کی بحث وتحقیق کی پیش قدمی اور اس سلسلے کی جدوجہد کی واقعیت کا اعتراف کرنے سے پہلوتہی نہیں کی جاسکتی۔

موصوف کو ان کی علمی سعی پر مبارک باد دیتے ہوئے، بارگاہِ ایزدی میں دعا ہے کہ اللہ تعالی قبولیت ومقبولیت کا شرف بخشے اور اہلِ علم وار بابِ ذوق کے لیے راہنما وکار آمد ثابت ہو۔

خاک پائے درویشاں

زین الاسلام قاسمی الہ آبادی

مفتی دار العلوم دیوبند

تقریظ

حضرت اقدس مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی دامت برکاتہم
مفتی ومحدث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

الحمد لله الذی جعل من کل فرقة طائفة لیتفقهوا فی الدین فلینذروا قومهم إذا رجعوا، والصلاة والسلام علی إمام الأنبیاء وعلی آله و أصحابه أجمعین ، أمابعد :

یا رب صل و سلم دائما أبدا علی حبیبك خیر الخلق کلهم

ہمارے جوان مفتی حضرت مولانا محمد مصعب صاحب معین مفتی دارالعلوم دیوبند کی تالیف بنام شریعت میں عرف کا اعتبار سرسری نظر سے دیکھنے کا اتفاق ہوا۔

شریعت میں عرف کا اعتبار کرنا حدیث سے ثابت ہے، حدیث شریف درج ذیل ہے:

حدثنا أبوبکر، حدثنا عاصم، عن زر بن حبیش عن عبد الله بن مسعود، قال: إن الله نظر فی قلوب العباد ، فوجد قلب محمد ﷺ خیر قلوب العباد ، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه لرسالته ، ثم نظر فی قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خیر قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبیه، یقاتلون علی دینه ، فما رأی المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن ، و ما رأوا سیئا فهوا عند الله سیئا .(إمام أحمد : ١/٣٧٩، رقم: ٣٦٠٠، المعجم الأوسط للطبرانی: ٢/٣٨٤، رقم: ٣٦٠٢٦، مجمع الزوائد: ١/١٧٧)

مجمع الزوائد میں یہ الفاظ ہیں:

ورجاله موثقون، یہ حدیث شریف صحیح سند سے ثابت ہے، اسی طرح دوسری حدیث ہے:

عن ثعلبة بن أبی مالك أن النبی ﷺ قال : لا ضرر و لا ضرار. (المعجم

الکبیر: ۸۶/۲، رقم: ۱۳۸۷، مجمع الزوائد: ۴/۱۱۰)

شریعت میں عرف وعادت کی اعتباریت ان ہی حدیثوں سے ثابت ہے کہ مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھتے ہیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے اور مسلمان جس چیز کو بری سمجھتے ہیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے اور اسلام میں نقصان اٹھانے اور دوسروں کو نقصان پہنچانے اور اُس کا ذریعہ بننا جائز نہیں ہے۔

شرعی احکام میں افراط وتفریط دونوں چیزیں مذموم ہیں اور دونوں کے درمیان اعتدال شیٔ مطلوب ہے اور راہ اعتدال حضرات ائمہ اربعہ کے دائرے کے درمیان ہی میں موجود ہے اور حضرات فقہاء نے عرف وعادت اور عموم بلوی اور تعامل ناس کا جو اعتبار کیا ہے، وہ افراط وتفریط سے بالاتر ہے اور اُن کو اعتدال سے ہٹا ہوا کہنا کسی طرح درست نہیں ہے؛ بلکہ فقہاء کے احسانات ساری امت پر ہیں کہ وہ امت کے سامنے پیش آمدہ مشکل ترین مسائل کے لیے مذکورہ حدیثوں کی روشنی میں نسخہ کیمیا چھوڑ گئے۔

ہمارے جوان فاضل مفتی مصعب صاحب معین مفتی دارالعلوم دیوبند نے عرف وعادت کی اعتباریت پر زیر نظر کتاب بڑی محنت سے مرتب فرمائی ہے اور انھوں نے مثالی جزئیات کے ذریعے عرف وعادت کے مسائل کو واضح فرمایا ہے، ایسے مسائل کو بھی واضح کیا ہے، جن میں حد سے تجاوز کیا جاچکا ہے اور ایسے مسائل کو بھی واضح کیا ہے جو فقہاء کے اصولوں کے دائرہ میں ہیں، لہٰذا موصوف حوصلہ افزائی کے مستحق ہیں۔

ہم اللہ تعالی سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی موصوف کی محنت کو بارآور بنائے اور آئندہ بھی تصنیف وتالیف کی خدمت کی توفیق عطا فرمائے اور اللہ پاک موصوف کی ساری خدمات کو شرف قبولیت سے نوازے۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

شبیر احمد قاسمی

خادم جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۷/رجب المرجب بروز جمعہ ۱۴۳۷ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری مدظلہ العالی
مفتی ومحدث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

مکرمی جناب مولانا مفتی محمد مصعب صاحب زید علمہ وفضلہ معین مفتی دارالعلوم دیوبند ایک ہونہار فاضل ہیں، اللہ تبارک وتعالی نے آں موصوف کو کم عمری ہی میں فقہ وفتاوی سے اچھی مناسبت عطا فرمائی ہے، آں موصوف پر اللہ تعالی کا مزید فضل وانعام ہوا کہ دارالعلوم دیوبند سے فراغت کے بعد مادر علمی ہی میں اپنے اساتذہ واکابر کی سرپرستی میں علمی خدمات انجام دینے کا سنہرا موقع میسر آیا، فالحمد کلہ للہ۔

موصوف فتوی نویسی کے ساتھ فقہ حنفی کی مقبول ترین کتاب حاشیہ ابن عابدین (فتاوی شامی) کی تحقیق ومراجعت کے عظیم منصوبہ پر بھی کام کر رہے ہیں، جو بلاشبہ نہایت قابل قدر ہے۔

زیر نظر کتاب شریعت میں عرف کا اعتبار اور اُس کے حدود وقیود ایک اصولی موضوع پر لکھی ہوئی موصوف کی گراں قدر تالیف ہے، جس میں عرف وعادت سے متعلق فقہی ابحاث کا بہت خوبی کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے اور موضوع سے متعلق کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا گیا ہے۔

احقر کے علم میں عرف کے موضوع پر اردو زبان میں اتنی جامع کتاب ابھی تک نہیں لکھی گئی، یہ کتاب بالخصوص مفتیان کرام اور طلبہ کرام کے لیے بہترین راہنمائی کا ذریعہ ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کاوش کو قبول فرمائیں اور مؤلف موصوف کو اس طرح کی مزید خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائیں اور دارین میں اجر وثواب سے نوازیں، فقط واللہ الموفق

املاہ احقر محمد سلمان منصور پوری غفرہ لہ

۱۶/۸/۳۷ھ

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی

بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ للّٰہ ربّ العالمین والصّلاۃ والسّلام علی أشرف الأنبیاء والمرسلین، وعلیٰ آلہ، وصحبہ أجمعین، أما بعد:

شریعت اسلامیہ کی بے شمار خوبیوں اور امتیازات میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں ہر زمانے کی ضروریات کا بھرپور سامان موجود ہے، ہر دور میں چلنے کی اس میں مکمل صلاحیت ہے، زمانے کے تغیرات وانقلابات کا ساتھ دینے کی بھی اس میں بے پناہ قابلیت ہے اور نئے مطالبات وتقاضوں کے مطابق وہ لوگوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دینے کی بھی پوری استعداد رکھتا ہے۔

اس کے پیچھے راز یہ ہے کہ یہ ایسے اصول وقواعد پر مبنی ہے جو تا قیام قیامت انسانوں کی رہنمائی کرسکتے ہیں، ان میں ایسی لچک رکھی گئی ہے اور اسی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ مذاہب وادیان میں یہ واحد دین ہے جو آسمانی وربانی کہلانے کا مستحق ہے؛ کیوں کہ قانون میں ایسی رعایتیں کہ وہ ہر دور میں کارآمد اور یکساں طور پر مفید ہو، یہ صرف ربانی والٰہی قانون ہی کا خاصہ ہے، کسی انسان یا انسانوں کی کسی جماعت وتنظیم میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ ایسا کوئی قانون بنادے جو تمام ادوار کا احاطہ کرتا ہو اور تمام علاقوں کو حاوی ہو اور تمام طبقات انسانی کے لیے جامع ہو۔

اسلامی شریعت کے اس امتیاز کے پیچھے جو اصول اور قواعد کارفرما نظر آتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بہت سے احکام کا مدار عرف وعادت اور لوگوں کے تعامل وتوارث پر بھی رکھا گیا ہے، جس کی وجہ سے جب زمانے کے بدلنے سے اور لوگوں کے احوال میں تغیر کے رونما ہونے سے یہ عرف وعادت بدل جاتے ہیں، تو شرعی احکام میں بھی تغیر آتا ہے۔

حضرات فقہاء نے اسی وجہ سے عرف وعادت کو بھی ایک اصل شرعی کے طور پر بیان کیا ہے اور زمانے کے تغیرات کے نتیجے میں رونما ہونے والے عرف کو جسے فقہاء ’’عرف حادث‘‘ سے تعبیر کرتے ہیں معتبر قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ ’’الأحکام تتغیر بتغیر الزمان‘‘ کہ زمانے کے تغیر کا اثر احکام پر پڑتا ہے۔

اس اصول کا ثمرہ جہاں متعدد صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، وہیں اس سے شریعت کا یہ امتیاز

واختصاص بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر دور اور ہر طبقے میں چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔

مگر یہاں یہ بات ہرگز فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ شرعی احکام میں عرف کا اعتبار علی الاطلاق نہیں ہے کہ کوئی محض عرف کو دیکھ کر شرعی احکام میں تغیر وتبدل کر ڈالے؛ بلکہ فقہاء نے اس کے معتبر ہونے کے لیے کچھ حدود و قیود مقرر کیے ہیں اور وہ بھی شرعی اصول ہی کو مدنظر رکھتے ہوئے مقرر کیے ہیں، لہٰذا عرف کا اعتبار ان حدود و قیود ہی کے دائرے میں عمل میں لایا جاسکتا ہے۔

عرف کی یہ بحث ایک مہتم بالشان بحث ہے، جسے کماحقہ سمجھنا ان لوگوں کے لیے ضروری ہے کہ جو افتاء جیسی عظیم ذمے داری کے منصب پر فائز ہوتے ہیں؛ کیونکہ ایک طرف حضرات فقہاء نے لکھا ہے کہ: **من لم يعرف أهل زمانه فهو جاهل** اور دوسری جانب یہ لازم کہ اس کے حدود و قیود کی مکمل رعایت کی جائے، ورنہ محض عرف وعادت کو بنیاد بنا کر فتوی دینا بھی جہالت سے کیا کم ہے؟ اس طرح مفتی اگر عرف اہل زمانہ سے صرف نظر نہیں کرسکتا، تو وہ ہر جگہ اس کا اعتبار بھی نہیں کرسکتا؛ بلکہ ان حدود و ضوابط کا لحاظ کرتے ہوئے ہی اس کا استعمال ولحاظ کرسکتا ہے۔

اس وقت احقر کے پیش نظر اس موضوع پر ایک نہایت مفصل ومدلل کتاب ''شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کے حدود و قیود'' موجود ہے، جو مولانا مفتی محمد مصعب صاحب (معین مفتی دار العلوم دیوبند) کی تصنیف لطیف ہے اور اس موضوع پر نہایت جامع ومفید کتاب ہے۔

مولانا موصوف نے اس موضوع پر لکھی ہوئی قدیم وجدید بہت سی کتابوں کا بڑی گیرائی و گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے ہوئے ان میں سے موضوع سے متعلق تمام ضروری مباحث کو اپنی کتاب میں جمع کرنے کی کامیاب کوشش فرمائی ہے اور خوبی کی بات یہ ہے کہ ہر بحث کے تحت فقہاء کی عبارات سے بحث کو مدلل کیا ہے اور اس کی جزئیات وفروعات کے ذریعے وضاحت کا کام بھی انجام دیا ہے، جس سے اس بحث کو سمجھنا آسان ہوگیا ہے۔

احقر نے متعدد مواقع سے اس کا مطالعہ کیا اور محسوس کیا کہ کوئی بحث تشنہ نہیں رہ گئی ہے؛ بلکہ ہر بحث کو پوری تحقیق وتفصیل سے بیان کرکے اس کا حق اداء کیا گیا ہے۔

بندہ دعا گو ہے کہ اللہ تعالی مولانا موصوف کی اس کتاب کو قبولیت سے نوازے اور اس سے استفادے کی راہیں عام فرمائے۔ فقط (محمد شعیب اللہ خان) جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۱۹؍رجب المرجب ۱۴۴۰ھ ۲۶؍مارچ ۲۰۱۹ء

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدُ للّٰہ ربّ العالمین، والصّلاۃُ والسَّلامُ علی سیّد الأنبیاء والمرسلین

أما بعد:

شریعتِ اسلامیہ میں عرف کی اعتباریت ایک مسلمہ اور متفقہ حقیقت ہے، فقہی احکام میں اس کی مثالیں شمار سے باہر ہیں؛ لیکن اس کی اعتباریت کا مطلب کیا ہے؟ اس کی اہمیت کا دائرہ عام ہے یا خاص؟ کیا اس کے اثر کے مظان متعین اور محدود ہیں؟ کیا عرف کی تبدیلی سے ہر طرح کے منصوص مسائل تبدیل ہوسکتے ہیں؟ غیر منصوص اور قیاسی مسائل عرف کے بدلنے سے کب بدلے جاسکتے ہیں؟ عرف سے متعلق یہ سوالات عموماً ذہنوں میں گردش کرتے رہتے ہیں، بندے کے ذہن میں بھی یہ سوالات کثرت سے پیدا ہوتے تھے، اس لیے ناچیز نے عرف وعادت کے موضوع پر مطالعہ شروع کیا، عربی اور اردو متعلقہ کتابوں سے جہاں تک ممکن ہوسکا اس بحث کو سمجھنے کی کوشش کی، دورانِ مطالعہ معلوم ہوا کہ اس اصولی موضوع پر لکھنے والے بعض متجددین کو عرف کی شرعی حیثیت کے حوالے سے اشتباہ ہوگیا، انہوں نے عرف کو ایک ماخذِ شرعی کی حیثیت سے اپنی کتابوں میں پیش کیا ہے، جس کی وجہ سے منصوص مسائل کو بدلنے میں عرف کو دلیل کے طور پر پیش کیا جانے لگا، انہوں نے فقہی کتابوں میں مذکور عرف پر مبنی مثالوں سے تجزیے کے بغیر یہ نتیجہ پیش کرنے کی کوشش کی کہ عرف کے ذریعے ہر طرح کے احکام میں تبدیلی آسکتی ہے، حالانکہ احکام منصوص ہوں یا غیر منصوص عرف کی تبدیلی سے ان میں (شرائط وقیود کے ساتھ) صرف اسی وقت تبدیلی آسکتی ہے جب کہ اُن احکام کی بنیاد ہی عرف پر رکھی گئی ہو، عرف جب حکم شرعی کی علت ہو چاہے وہ حکم منصوص ہو یا غیر منصوص، تو علت کی تبدیلی سے حکم کی تبدیلی ایک بدیہی بات ہے۔

متجددین نے پہلے شریعت میں عرف کی اعتباریت کا غلط معنی متعین کیا، پھر اس کا سہارا لے کر منصوص مسائل میں تبدیلی کی راہ کو ہموار کیا، اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ عرف کی شرعی حیثیت پر اس طرح بحث کی جائے کہ ایک طرف احکامِ شرعیہ میں عرف کی اہمیت اور اُس کا اثر اپنی جگہ باقی رہے اور دوسری طرف اُس اہمیت کے مظان اور دائرے بھی متعین ہو جائیں، گویا اس کتاب کی اصل غرض عرف کی اعتباریت کے دائرے کو منقح کرنا ہے، باقی عرف سے متعلق مبادیات اور دیگر بحثوں کی حیثیت مقدمے کی ہے، تاکہ اصل مقصد کو سمجھنا آسان ہو۔

موضوع چونکہ نازک تھا اس لیے بندے نے قدم قدم پر اپنے مشفق اساتذہ خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ (شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم دیوبند) حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ (استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند) حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی الہ آبادی مدظلہ (مفتی دارالعلوم دیوبند) کی طرف کثرت سے مراجعت کا اہتمام کیا، ان حضرات کی راہنمائی اور ہدایات ہی سے یہ بحث مرتب ہو سکی، خصوصاً ناچیز کے مشفق استاد حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب مدظلہ العالی نے (جن کو اللہ تعالیٰ نے اِس طرح کے موضوعات میں حساسیت، گہری نظر اور خصوصی دلچسپی عطا فرمائی ہے) اس موضوع سے متعلق بحث وتمحیص کے دوران نہ صرف اپنے قیمتی اور مفید مشوروں سے نوازا؛ بلکہ مسودہ کی تکمیل کے بعد پوری کتاب کو دقت اور گہرائی کے ساتھ حرفاً حرفاً پڑھ کر بہت سے مواقع پر تصحیح بھی فرمائی، اور نہایت وقیع مقدمہ تحریر فرمایا جو یقیناً اس ناچیز پر ایک بڑا احسان ہے، اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ ان کو اپنی شایانِ شان اجر جزیل عطا فرمائے اور ہم پر ان کا سایہ تادیر قائم رکھے۔

بندہ اپنے مشفق ومکرم حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم (مہتمم دارالعلوم دیوبند) اور استاذِ محترم حضرت مولانا مفتی حبیب الرحمان صاحب خیر آبادی مدظلہ العالی (مفتی دارالعلوم دیوبند) کا بھی بے انتہا ممنون ومشکور ہے کہ انھوں نے کتاب کے مسودے پر نظر فرما کر انتہائی شفقت وحوصلہ افزائی کا مظاہرہ فرماتے ہوئے نہایت وقیع تقریظ تحریر فرمائی، اللہ تعالیٰ

ان کے حسن ظن کو قبول فرماتے ہوئے اس ناچیز کے ساتھ ستر پوشی کا معاملہ فرمائے۔

کتاب کی ترتیب وتصحیح میں بندے کے رفیقِ محترم جناب مولانا مفتی اسد اللہ صاحب (معین مفتی دارالافتاء، دار العلوم دیوبند) اور دیگر محسنین: جناب مولانا مفتی اشرف صاحب اعظمی محمد پوری، جناب مولانا مفتی محمد اللہ صاحب (نگراں شعبہ انٹرنیٹ، دارالعلوم دیوبند) عزیز گرامی مفتی محمد ثاقب صاحب قاسمی اور مفتی محمد مصباح الاسلام صاحب قاسمی کا بھی تعاون رہا، بالخصوص مفتی معین الدین صاحب قاسمی نے کتاب کی تہذیب، تخریج اور عرف کی شرعی حیثیت کی بحث کو مرتب کرنے میں غیر معمولی تعاون کیا، اللہ تعالی ان حضرات کو بھی دنیا وآخرت میں بہترین بدلہ عطا فرمائے۔

کتاب کی کمپوزنگ اوو تصحیح میں جناب مولانا عبدالہادی قاسمی صاحب نے غیر معمولی دلچسپی لی اور فنی مہارت پیش کی، نیز جناب مولانا محمد فرقان صاحب قاسمی، جناب لقاء الرحمان صاحب نے بھی مختلف وقتوں میں کتابت میں تعاون کیا، ناچیز ان حضرات کا بھی بے حد ممنون ہے۔

بندہ اس حقیر کاوش کو مدرسہ معاذ ابن جبل وادیٔ اسماعیل، علی گڑھ اور مادر علمی دار العلوم دیوبند کے عظیم اساتذہ، نیز اپنے والدین محترمین کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے، جن کی دعاؤں اور توجہات کا یہ ناچیز ہر وقت محتاج ہے۔

آخر میں قارئین سے مؤدبانہ گذارش ہے کہ ناچیز کو اپنی کوتاہ فہمی اور علمی کمی کا اعتراف ہے، یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، خطا اور لغزش مستبعد نہیں ہے، اس لیے اس کتاب میں جو بھی کمی اور لغزش دیکھیں، بندے کو اس سے ضرور مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔ بارگاہ ایزدی میں دعا ہے کہ اس حقیر کاوش کو قبول فرمائے، ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ، آمين. فقط

محمد مصعب عفی عنہ

معین مفتی دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ برائے طبع ثانی

اللہ تعالی کا فضل ہے کہ فقہ کے ایک اصولی موضوع ''عرف و عادت'' کے عنوان پر کسی درجے میں محنت کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، اب سے تقریبا تین سال قبل کتاب کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا تھا، اہل علم نے کتاب کو پسند کی نگاہ سے دیکھا، زبانی اور تحریری طور پر بحث کی افادیت اور ضرورت کا اظہار فرمایا، بندے کے مشفق استاد مکرم حضرت مولانا مفتی محمد شاہ عالم صاحب میرٹھی مدظلہ نے بہت حوصلہ افزائی فرمائی، اسی طرح قابلِ احترام حضرت اقدس مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری، حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی اور حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم نے کتاب پر وقیع تبصرہ اور تقریظ لکھ کر احسان فرمایا، بندہ سب ہی کا ممنون ہے۔

پہلے ایڈیشن میں کمپوزنگ کی بعض غلطیاں رہ گئی تھیں، جن کی تصحیح کردی گئی ہے، مراجع کی فہرست میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کی معروف کتاب ''اصول الافتاء و آدابہ'' کا نام رہ گیا تھا، محترم و مکرم حضرت مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتھم نے اس کی طرف توجہ دلائی، اس ایڈیشن میں تصحیح کرلی گئی ہے، اللہ تعالی حضرت والا کو جزائے خیر عطا فرمائے، بندہ ممنون و مشکور ہے۔ قارئین کو اگر کسی فروگذاشت کا علم ہو، تو بندہ کو ضرور مطلع کردیں۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ اس کاوش کو شرف قبولیت سے نواز کر فکر و نظر میں سلامتی پیدا ہونے اور آخرت میں نجات کا ذریعہ بنائے، آمین۔

بندہ: محمد مصعب عفی عنہ

خادم دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند

بہ روز: پنج شنبہ: ۳۹/۱۲/۲۵ھ

اجمالی فہرست

۞ ابتدائیہ -- ۱-۳۷

۞ عرف وعادت سے متعلق چند بنیادی اور تمہیدی باتیں ------------ ۴۰-۵۹

۞ عرف وعادت: تعریف، اقسام، تطبیقات اور مشابہ اصطلاحات کے مابین فرق -- ۶۰-۷۰

۞ عرف کی قسمیں -- ۷۱-۸۴

۞ عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں ---------------------------- ۸۵-۹۷

۞ شریعت میں عرف کا اثر ورسوخ اور اس کے معتبر ہونے کی دلیل ------ ۹۸-۱۰۹

۞ عرف کی شرعی حیثیت ------------------------------------ ۱۱۰-۲۰۵

۞ عرف کی شرعی حیثیت کی بحث کا خلاصہ ---------------------- ۲۰۶-۲۱۲

۞ قرائن عرفیہ: تعریف، حکم، ائمہ کے مذاہب اور تطبیقات -------------- ۲۱۳-۲۱۹

۞ تغیر زمانہ -- ۲۲۰-۲۳۲

۞ ایک مفتی کے لیے عرف وعادت سے واقفیت کتنی ضروری؟ ------------ ۲۳۳-۲۴۰

۞ عرف وعادت سے متعلق قواعد وضوابط ایک نظر میں -------------- ۲۴۱-۲۴۷

۞ مراجع -- ۲۴۸-۲۵۶

تفصیلی فہرست

ابتدائیہ

۳ —— ۳۹

۞ تقریظ: حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی، مہتمم دارالعلوم دیوبند ________ ۶

۞ تأثرات: نمونہ اسلاف حضرت اقدس مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری مدظلہ العالی ____ ۹

۞ دعائیہ کلمات: حضرت مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب، مفتی دارالعلوم دیوبند ____ ۱۱

۞ مقدمہ: حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی الہٰ آبادی، مفتی دارالعلوم دیوبند ____ ۱۳

۞ تقریظ: حضرت اقدس مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی دامت برکاتہم: ________ ۱۹

۞ تقریظ: حضرت اقدس مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری مدظلہ العالی: ________ ۲۱

۞ تقریظ: حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی ________ ۲۲

۞ پیش لفظ: ________ ۲۴

۞ پیش لفظ برائے طبع ثانی: ________ ۲۷

۞ اجمالی فہرست: ________ ۲۸

عرف وعادت سے متعلق چند بنیادی اور تمہیدی باتیں

۴۰ —— ۵۸

۞ عرف وعادت سے متعلق اہلِ علم کی کاوشیں ________ ۴۱

۞ عربی کاوشیں ________ ۴۱

۞ اردو کاوشیں ۵۰

حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ ۵۱

حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری ۵۱

حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب ۵۲

حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری ۵۲

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی ۵۳

۞ عرف و عادت کا ماخذ ۵۴

۞ عرف کا تعلق قول و فعل دونوں سے ہے ۵۵

۞ مجازِ لغوی، مجازِ عرفی، حقیقتِ لغوی اور حقیقت عرفی کی تعریف ۵۶

۞ عرف کے وجود میں آنے کے اہم اسباب ۵۶

پہلا سبب: ضرورت و عموم بلویٰ ۵۷

دوسرا سبب: حاکم کا امر یا حکومت کے قوانین ۵۷

تیسرا سبب: تقلید ۵۸

۞ عرف و عادت اور فطرتِ انسانی ۵۸

عرف و عادت: تعریف، اقسام، تطبیقات اور مشابہ اِصطلاحات کے مابین فرق

۵۸ ـــــ ۶۸

۞ عادت کی لغوی تعریف ۶۱

۞ عادت کی اصطلاحی تعریف ۶۱

۞ تلازمِ عقلی اور عادت کے مابین فرق ۶۱

۞ عادت کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت ۶۲

۞ عادت کے وجود میں آنے کے اہم اسباب ____ ۶۳
طبعی سبب ____ ۶۳
فسادِ زمانہ ____ ۶۳
خاص واقعہ ____ ۶۴
۞ عادت اور استعمال میں فرق ____ ۶۴
۞ عادتِ مشترکہ کی تعریف ____ ۶۴
۞ عرف کی لغوی تعریف ____ ۶۵
۞ لفظِ ''عرف'' کا قرآن میں استعمال ____ ۶۶
۞ عرف کی اصطلاحی تعریف ____ ۶۶
۞ عرف کی تعریف کی تشریح وتوضیح ____ ۶۸
۞ عرف اور عادت کے مابین نسبت ____ ۶۹
۞ عرف اور اِجماع کے مابین فرق ____ ۷۰

عرف کی قسمیں

۷۱ ــــ ۸۳

۞ عرف کی پہلی تقسیم: ____ ۷۱
عرفِ لفظی: تعریف اور مثالیں ____ ۷۱
عرفِ لفظی بننے کا طریقہ اور عرفِ لفظی اور مجاز کے مابین فرق ____ ۷۳
عرفِ لفظی کی قسمیں اور ان کا حکم ____ ۷۵
عرفِ مقرر للمعنی اللغوی: تعریف اور مثال ____ ۷۶
عرفِ قاضی علی المعنی اللغوی: تعریف اور مثال ____ ۷۶

عرف لفظی کی دونوں قسموں کا حکم: ______ ۷

کیا عرف کا اعتبار صرف عربی زبان میں ہے؟ ______ ۷۹

عرفِ عملی: تعریف اور مثالیں ______ ۸۰

۞ عرف کی دوسری تقسیم ______ ۸۰

عرفِ عام: تعریف اور مثالیں ______ ۸۱

عرفِ خاص: تعریف اور مثالیں ______ ۸۲

۞ عرف کی تیسری تقسیم ______ ۸۳

عرفِ صحیح: تعریف اور مثالیں ______ ۸۳

عرفِ فاسد: تعریف اور مثالیں ______ ۸۳

۞ عرف کی چوتھی تقسیم ______ ۸۴

عرفِ مقارن ______ ۸۴

عرفِ حادث ______ ۸۴

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

۸۵ ـــــــــ ۹۷

۞ پہلی شرط کی وضاحت ______ ۸۷

۞ عرفِ مشترک: تعریف اور اس کا حکم ______ ۸۷

۞ کیا کتبِ فقہ میں کسی حکم کو عرفی قرار دینا،
اس کے عرفی ہونے کے لیے کافی ہے؟ ______ ۸۸

۞ عرف کے مُطّرد یا غالب ہونے اور عام ہونے کے مابین فرق ______ ۸۹

۞ دوسری شرط کی وضاحت ۸۹
۞ تیسری شرط کی وضاحت ۹۳
۞ چوتھی شرط کی وضاحت ۹۵

شریعت میں عرف کا اثر و رسوخ اور اس کے معتبر ہونے کی دلیل

۹۸ــــ۱۰۹

۞ عرف لفظی اور احکام شرعیہ میں اس کا اثر و رسوخ ۱۰۱
۞ عرفِ عملی اور احکامِ شرعیہ میں اس کا اثر ۱۰۳

عرف کی شرعی حیثیت

۱۰۸ــــ۲۰۳

۞ شرعی حیثیت کے اعتبار سے عرف کی سات قسمیں ۱۱۳
پہلی قسم: عرفِ متروک ۱۱۵
تعریف: ۱۱۶
حکم: ۱۱۶
مثالیں: ۱۱۷
زمانۂ جاہلیت میں رائج بعض معاملات کی ممانعت ۱۱۸
عربوں میں رائج بعض عقود کی ممانعت ۱۱۸
مدیون کو غلام بنالینا ۱۲۰
نکاح شغار کا بطلان ۱۲۰

خلاصہ ۱۲۱
۞ دوسری قسم: عرفِ مشروع ۱۲۳
تعریف، مثالیں اور حکم ۱۲۴
۞ تیسری قسم: عرفِ شرعی ۱۲۵
تعریف، مثالیں اور حکم ۱۲۶
۞ چوتھی قسم: ایسا عرف جس کے ساتھ نص معلول ہے ۱۲۷
تعریف ۱۲۸
حکم ۱۲۸
مثالیں ۱۲۸
مالک کی اجازت کے بغیر بکریوں کا دودھ پینا
اور باغ میں گرے ہوئے پھل کھانا ۱۲۸
اموال ربویہ کا مسئلہ اور عرف ۱۳۰
نکاح کے وقت باکرہ بالغہ سے اجازت لینا اور عرف ۱۳۳
۞ پانچویں قسم: ایسا عرف جس کی وجہ سے نص کی علت زائل ہو جائے ۱۳۴
تعریف ۱۳۵
حکم ۱۳۵
مثالیں ۱۳۵
بیع بالشرط اور عرف ۱۳۵
عرف کی وجہ سے شرطِ فاسد کو جائز قرار دینے کی وجہ ۱۳۶
کیا عرفِ خاص کے ذریعہ بھی شرطِ فاسد جائز ہو سکتی ہے؟ ۱۳۸
وزنی تفاوت کے ساتھ روٹیوں کا عدداً قرض کا معاملہ اور عرف ۱۳۹
وزنی تفاوت کے ساتھ ایک ہی نوع کے نقود کا تبادلہ ۱۴۰
۞ عرف کی چوتھی اور پانچویں قسم کی حساسیت اور نزاکت ۱۴۲

الأحكامُ تتغيّرُ بتغيُّرِ الزَّمان کا پس منظر

- تغیر احکام کی شرائط ۱۴۳
- غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟ ۱۴۴
- خودساختہ علت کی مثال ۱۴۴
- علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہوجاتا ہے ۱۴۶
- چھٹی قسم: عرف مباح ۱۴۸

تعریف ۱۴۹

حکم ۱۴۹

خلاصہ ۱۵۷

مثالیں ۱۶۲

(۱) نذر کے سلسلے میں حضرت ابن عمر کا واقعہ اور عرف ۱۶۲

(۲) لفظ "سرَّحتُكِ" کے ذریعے نیت کے بغیر طلاق اور عرف ۱۶۳

(۳) حالف کے قول: "لا یَضعُ قدَمَه في دارِ فلانٍ" اور عرف ۱۶۳

(۴) ناظرِ وقف کے محمل کی تعیین اور عرف ۱۶۴

(۵) اولاد کے مابین وقف کی آمدنی کی تقسیم میں "فریضۂ شرعیہ" کی شرط اور عرف ۱۶۴

(۶) درہم و دینار کے وزن میں کس زمانے کا اعتبار ہوگا؟ ۱۶۵

(۷) لفظِ "تضمین وضمان" کے ذریعے درختوں پر پھلوں کی بیع اور عرف ۱۶۵

(۸) دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کو، اپنا حصہ فروخت کرنا اور عرف ۱۶۶

(۹) بائع کا پیشگی جملہ عیوب سے بری ہونے کی شرط لگانا اور عرف ۱۶۶

(۱۰) نئے الفاظ کے ذریعے اِیقاع طلاق اور عرف ۱۶۷

(۱۱) عرف اور اَیمان ۱۶۸

(۱۲) عرف اور وکالت ۱۶۹

(۱۳)عرف اور نفقہ ______ ۱۷۰
(۱۴)عرف اور اِجارہ ______ ۱۷۰
(۱۵)عرف اور جوار ______ ۱۷۲
(۱۶)عرف اور عاریت ______ ۱۷۳
(۱۷)عرف اور ودیعت ______ ۱۷۳
(۱۸)دوست کے یہاں اجازت کے بغیر تصرف کرنا اور عرف ______ ۱۷۴
(۱۹)باغ میں زمین پر پڑے ہوئے پھلوں کو کھانا اور عرف ______ ۱۷۵
(۲۰)عقودِ تعاطی اور عرف ______ ۱۷۵
(۲۱)متعاقدین کے مابین ذمہ داریوں کی تقسیم اور عرف ______ ۱۷۶
(۲۲)مبیع میں ضمناً داخل ہونے والی اشیاء اور عرف ______ ۱۷۶
(۲۳)ثمن کی نوعیت کی تعیین اور عرف ______ ۱۷۷
(۲۴)اجرت کی ادائیگی کی کیفیت اور عرف ______ ۱۷۸
(۲۵)باپ اور بیٹی یا اس کے شوہر کے مابین ملکیتِ مال میں اختلاف اور عرف _ ۱۷۹
(۲۶)خطوط اور دستاویزات لکھنے کا طریقہ اور عرف ______ ۱۸۰
(۲۷)ریشم کے کپڑے اور شہد کی مکھی کی بیع اور عرف ______ ۱۸۳
(۲۸)مدخول بہا بیوی کا شوہر کے خلاف مہر معجّل کی
عدم ادائیگی کا دعوی کرنا اور عرف ______ ۱۸۴
(۲۹)حاکم کے علاوہ سے جبر واکراہ کا تحقق اور عرف ______ ۱۸۵
(۳۰)باکرہ بالغہ لڑکی کے مہر پر اس کے والد یا دادا کا قبضہ کرنا اور عرف ______ ۱۸۶
(۳۱)غاصب کا کپڑے کو کالے رنگ سے رنگنا اور عرف ______ ۱۸۷
خلاصہ ______ ۱۸۸
❁ ساتویں قسم: عرفِ معارض ______ ۱۸۹
تعریف ______ ۱۹۰
حکم ______ ۱۹۰
عرفِ مقارن وعرفِ حادث سے مراد ______ ۱۹۰
عرفِ مقارن لفظی کا نصِ عام سے تعارض ______ ۱۹۰

عرفِ مقارن عملی کا نص عام سے تعارض ۱۹۲
عرفِ عملی مقارن عام کا نصِ عام سے تعارض ۱۹۲
نص عام سے عرفِ عملی مقارن خاص کا تعارض ۱۹۳
عرفِ حادث کا نصِ عام سے تعارض ۱۹۵
عرفِ حادث کے ذریعے نص عام کی تخصیص مطلقاً جائز نہیں ۱۹۵
ایک غلط فہمی کا ازالہ ۱۹۷
مثال ۱۹۸
عرفِ حادث کے سلسلے میں بعض فقہائے احناف کی رائے ۲۰۰
خلاصہ ۲۰۵

عرف کی شرعی حیثیت کی بحث کا خلاصہ

۲۰۶ ــــ ۲۱۲

عرف کے اثر و سوخ کے دائرے کی تحدید سے
متعلق علامہ شاطبیؒ کی ایک اہم عبارت ۲۰۹

قرائنِ عرفیہ: تعریف، حکم، ائمہ کے مذاہب اور تطبیقات

۲۱۳ ــــ ۲۱۹

قرائنِ عرفیہ ۲۱۴
قرینۂ عقلیہ ۲۱۵
قرینۂ عرفیہ ۲۱۵
بابِ قضاء میں قرینۂ عقلیہ و عرفیہ پر اعتماد کے مراتب ۲۱۵
بابِ قضا میں فیصلے کے وقت قرائنِ عرفیہ پر اعتماد کرنے کی مثالیں ۲۱۶

گھر کے سامان کی ملکیت کے سلسلے میں شوہر بیوی کا اختلاف اور عرف ـــــــ ۲۱۶
ملاّح اور آٹے کے تاجر کے مابین اختلاف اور عرف ـــــــ ۲۱۷
۞ قرائنِ عرفیہ کے سلسلے میں مالکیہ کا مذہب ـــــــ ۲۱۸
۞ شافعیہ کا مسلک ـــــــ ۲۱۸

تغیرِ زمانہ

۲۲۰ ـــ ۲۳۲

۞ کن احکام میں اختلافِ زمانہ کی وجہ سے تبدیلی ضروری ہے؟ ـــــــ ۲۲۱
۞ زمانے کے بدلنے کے اسباب ـــــــ ۲۲۲
۞ فسادِ زمانہ کی وجہ سے تبدیل شدہ بعض احکام شرعیہ ـــــــ ۲۲۳
(۱) مقروض کے مال میں تصرفات کا نفاذ اور عرف ـــــــ ۲۲۳
(۲) غاصب کا شئ مغصوب کے منافع کا ضامن بننا اور عرف ـــــــ ۲۲۴
(۳) بیوی کے مہر معجّل پر قبضہ کرنے کے بعد شوہر کے لیے
اس کو ہر جگہ لے جانے کا اختیار اور عرف ـــــــ ۲۲۵
(۴) قاضی کا شخصی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور عرف ـــــــ ۲۲۶
(۵) امامت، خطبۂ جمعہ وغیرہ پر اجرت کا جواز ـــــــ ۲۲۷
(۶) گواہوں کے لیے عدالتِ کاملہ کی شرط اور عرف ـــــــ ۲۲۸
عہد صحابہ میں تغیر زمان کی وجہ سے تبدیلی احکام کی دو مثالیں ـــــــ ۲۲۸
(۱) کھوئے ہوئے اونٹ کو فروخت کرنا ـــــــ ۲۳۰
(۲) احادیث کی تدوین ـــــــ ۲۳۱

ایک مفتی کے لیے عرف وعادت سے واقفیت کتنی ضروری؟

۲۳۳ ـــــ ۲۴۰

عرف وعادت سے متعلق قواعد وضوابط

۲۴۱ ـــــ ۲۴۸

- نصوص کی تشریح وتوضیح سے متعلق عرف وعادت کے ضابطے ـــــ ۲۴۲
- عرف وعادت کے دائرے کی تحدید وتشخیص سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۳
- عرف عام اور عرف خاص کی شرعی حیثیت سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۴
- عرف کے شرعاً معتبر ہونے کی شرطوں سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۴
- پہلی شرط سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۴
- دوسری شرط سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۴
- تیسری شرط سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۵
- چوتھی شرط سے متعلق ضوابط ـــــ ۲۴۵
- عرف عادت سے متعلق قواعد وضوابط ایک نظر میں ـــــ ۲۴۵
- مراجع ـــــ ۲۴۸

● ● ●



عرف وعادت سے متعلق
چند بنیادی اور تمہیدی باتیں

عرف وعادت سے متعلق اہلِ علم کی کاوشیں

یہ حقیقت ہے کہ ایک طرف تو عرف وعادت سے متعلق مذاہبِ اربعہ کے متقدمین ومتاخرین فقہاء کی ایسی تحریریں موجود ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احکامِ شرعیہ میں عرف وعادت کا خاصا اثر ہے؛ لیکن جب دوسری طرف تیرہ سو سال کے ذخیرۂ کتب پر نظر ڈالی جاتی ہے، تو اِس اہم موضوع کے سارے گوشوں کو بسط وتفصیل کے ساتھ واضح کرنے والی بہت کم تحریریں ملتی ہیں؛ البتہ ضمنی طور پر بعض فقہاء نے، خصوصاً فقہائے مالکیہ نے، اِس موضوع سے متعلق بہت سے امور کو بیان فرمایا ہے۔

عربی کاوشیں

علامہ شامیؒ:

عرف وعادت کے موضوع پر عربی زبان میں ہمارے علم کے مطابق سب سے پہلے مستقلاً علامہ شامیؒ نے تفصیل سے بحث فرمائی ہے؛ چناں چہ انھوں نے "**نشرُ العَرف في بناءِ بعضِ الأحكامِ على العُرف**" نامی ایک رسالہ تصنیف فرمایا(۱)

عرف وعادت کے موضوع پر علامہ شامیؒ کا یہ رسالہ بہت اہمیت کا حامل ہے، "شرح عقود رسم

(۱) چناں چہ شیخ ابوسنہ فہمی فرماتے ہیں: بحوثٌ ما أكثرَها، وما أشدَّها تعقيداً، على عِزة مصادرِها، والصعوبةِ في استنباطها من مظانِّها، وانتشارِها في بطونِ الكتب المختلفة، وثنايا مسائل التشريع المبعثرة؛ لأنَّ أحداً من الفقهاء لم يتعرَّض لتفصيلِ قوانينِ العُرف وأحكامه، وتبيين مُشتبَهاته في كتاب. اللّٰهم إلّا الفقيه الناضج "ابن عابدين" -عليه رحمةُ الله- كَتَبَ رسالةً ضمَّنها عجالة عن بعضِ مايتعلّقُ به. (العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ٦، فاتحة الرسالة)

المفتی" میں عرف کی بحث کے آخر میں علامہ شامیؒ نے لکھا تھا کہ عرف کی بحث تشنہ ہے، ضرورت ہے کہ اس پر مستقل شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا جائے؛ اس لیے کہ کسی بھی فقیہ نے اِس موضوع پر تشفی بخش کلام نہیں کیا ہے۔ علامہ شامیؒ نے خود ہی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے مستقل یہ رسالہ تصنیف فرمایا اور اس کا نام رکھا "نَشرُ العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف"۔[۱]

اس رسالے میں علامہ شامیؒ نے عرف وعادت کی لغوی واصطلاحی تعریف، عادت کی اقسام، عرف وعادت کے مابین نسبت حقیقت عرفیہ کی تعریف، عرفِ قولی، عرف عملی کی تعریف، مثالیں اور ان دونوں کے نص عام کے لیے مخصص بننے میں فقہاء کا اختلاف اور راجح قول کی تعیین، عرف کی اعتباریت پر آیت قرآنی "وَأمُــر بِــالـعُـرف" اور حدیث "مَــا رَآه المُسلِمُونَ حَسَنًا فَهُو عند الله حَسَنٌ" سے استدال کی وضاحت، احکام شرعیہ میں عرف کا اثر ورسوخ، منصوص مسائل میں عرف کا غیر معتبر ہونا اور اس کی مثالیں، عرفِ عام اور عرفِ خاص کی شرعی حیثیت، عرف عام کے ذریعے قیاس کو ترک کرنے کی تین مثالیں، عرفِ خاص کا نص عام کے لیے مخصّص نہ بننا اور تین مثالوں سے اس کی تشریح، اموالِ ربویہ کے مسئلے کی وضاحت، خصوصاً اس میں امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفصیل اور اس پر چند مسائل کی تفریع، عرفِ

---

(۱) چنانچہ اس رسالے کے شروع میں فرماتے ہیں: لـمـا شـرحـتُ أرجوزتي التي سميتُها "عقود رسم المفتي"، ووصلتُ في شرحها إلى قولي:

والعرفُ في الشرع له اعتبار ☆ لذا عليه الحكمُ قد يُدَار

تـكـلـمتُ عليه بما يَسَّره الكريم الفتاح، واسترسل القلم في جريه لأجل الإيضاح، فما شعر إلا وفـجـر الـلـيـل قـد لاَحَ، وقـد بـقـي فـي الـزوايـا خبـايا تحتاج إلى الإفصاح، فرأيتُ أن استيفاء الـمـقـصـود يخرج الشرح عن المعهود، فاقتصرتُ فيه على نبذة يسيرة من البيان، وأردت أن أفرد الـكـلامَ على البيت برسالة مستقلة، تظهر المقصود إلى العيان؛ لأني لم أر من أعطى هذا الـمـقـامَ حقه، ولا من بذل له من البيان مستحقه، وسميتُ هذه الرسالة: "نشر العَرف في بناء بـعـض الأحـكام على العُرف" (رسائل ابن عابدین: ۱۱۴/۲، نشر العرف) یہ رسالہ، رسائل ابن عابدین، جلد دوم میں شامل ہو کر مکتبہ زکریا، دیو بند سے شائع ہو چکا ہے۔

حادث کی شرعی حیثیت، مجتہد فیہ احکام میں عرف، فسادِ زمانہ اور ضرورت کی وجہ سے تبدیلی کی پچیس مثالیں، قرائن عرفیہ کی بحث اور چوبیس مثالوں سے اس کی وضاحت، مفتی اور قاضی کے لیے احوالِ زمانہ سے واقفیت کی اہمیت وضرورت اور عدم واقفیت کے نقصانات اور اس حوالے سے فقہائے کرام کی تصریحات، عرفِ خاص کے غیر معتبر ہونے کا مفہوم، مجتہد فیہ احکام میں عرف خاص کے ذریعے تخصیص کا جواز اور اس کی آٹھ مثالیں اور پھر آخر میں عرف پر مبنی دس مخصوص مسائل کی تفصیل وضاحت کے ساتھ ذکر کی ہے۔

ان مندرجات ومشمولات کی روشنی میں رسالے کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، رسالے کے آخر میں علامہ شامیؒ نے عرف پر مبنی دس مخصوص مسائل پر جس انداز سے بحث کی ہے، وہ انھیں کی شان ہے، ہر ہر مسئلے پر تشفی بخش کلام کیا ہے اور مسئلے سے متعلقہ سارے گوشوں کو خوب واضح کیا ہے، خصوصاً ان مسائل میں عرف کے ناچیے پر اس طرح روشنی ڈالی ہے جس سے احکامِ شرعیہ میں عرف کی اہمیت اور اس کا اثر ورسوخ اپنے دائرے میں رہتے ہوئے خوب نکھر کر سامنے آیا ہے۔

علامہ شامیؒ کا مذکورہ رسالہ گویا اِس موضوع کا نقشِ اوّل ثابت ہوا، بعد میں جتنے حضرات نے بھی اِس موضوع پر قلم اٹھایا؛ انھوں نے اپنی تحریر کی بنیاد اسی رسالے کو بنایا۔

اس کے علاوہ علامہ شامیؒ نے ”شرح عقود رسم المفتي“ میں بھی ضمناً بہت سے امور کو ذکر کیا ہے(۱)۔

---

(۱) چناں چہ عرف سے متعلق اپنے ایک شعر:

”والعُرفُ في الشَّرعِ له اعتبار لذا عليه الحكمُ قد يُدَار“

کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے عرف کی لغوی واصطلاحی تعریف، عرف کی شرعی حیثیت، اُس پر مبنی بعض احکام کی نشاندہی اور عرف کی اقسام وغیرہ کو بیان فرمایا ہے۔ (شرح عقود رسم المفتي، ص: ۱۷۵-۱۷۶، ط: زکریا، دیوبند، تحقیق: مفتی محمد یوسف تاؤلوی حفظہ اللہ، استاذ حدیث دار العلوم دیوبند)

علامہ ابن نجیمؒ:

علامہ ابن نجیمؒ نے ''الأشباہ والنظائر'' میں فن اول کے چھٹے قاعدے ''العَادَۃُ مُحَکَّمَۃٌ'' کے تحت عرف وعادت کے موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے، یہ بحث اس اعتبار سے خاص اہمیت کی حامل ہے کہ اس میں عرف سے متعلق اصولی بحثوں کے ساتھ ساتھ فقہی جزئیات کو کثرت سے ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ شامیؒ نے بھی اپنے رسالے ''نشر العرف'' اور ''شرح عقود رسم المفتی'' میں بہت سی باتیں یہیں سے اخذ کی ہیں، گویا عرف وعادت کے موضوع پر فقہائے احناف کے نزدیک علامہ ابن نجیمؒ کی یہ بحث ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

شیخ احمد فہمی ابوسنہؒ:

چودہویں صدی ہجری میں جامعہ ازہر کے ''کلیۃ الشریعۃ'' کے سابق استاذ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی کتاب ''العرف والعادة في رأي الفقهاء'' (۱) کافی مقبول ہوئی۔

شیخ احمد فہمی ابوسنہ متوفی ۱۴۲۴ھ جامعہ ازہر کے مشہور حنفی استاد تھے، اصول فقہ میں اُن کی خاصی شہرت تھی، اُن کے مشہور تلامذہ میں شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ، عبدالعزیز بن بازؒ، علی طنطاویؒ اور شیخ ابوالحسن علی ندویؒ ہیں۔ بندے کے ناقص علم کے مطابق عرف وعادت کے موضوع پر شیخ فہمی کی مذکورہ کتاب اب تک کی سب سے مفصل ومدلل کتاب ہے۔ اس کتاب میں شیخ فہمی نے عرف وعادت سے متعلق بہت سے مغلق اور پیچیدہ گوشوں کو آسان انداز میں منقح کرنے کی کوشش کی ہے، خصوصاً انھوں نے عرف وعادت کے نظریہ کو پیش کرنے میں ایسا اسلوب اختیار کیا ہے کہ جس سے احکامِ شرعیہ کا ہر زمانے اور ہر حال میں قابل عمل رہنا واضح ہو جائے، گویا عرف وعادت کے نظریہ کو انھوں نے شریعت اسلامی کی حقانیت اور دیگر شرائع کے مقابلے میں اُس کی بالادستی پر بطورِ دلیل

---

(۱) وهي أولُ رسالةٍ نُوقِشَت في قسم الأستاذية، برياسة المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي في ۲۰/ يناير سنة ۱۹۴۱ء۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۹۴۵ء میں ''جامعہ ازہر'' کی طرف سے شائع ہوئی۔

پیش کیا ہے۔ ذیل میں کتاب کا ایک اہم اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

"یقولون: إن الفقهَ الإسلامي نظامٌ جامدٌ عقيمٌ لا يمكن تطبيقُه في هذا العصر، ولا يفي بمقتضياته على وجه يَحْفَظُ مصالحَ الناس، ولا يحلُّ مشاكلَ هذه المدنيّات الجديدة المعقدة، ويدفعهم هذا الزعمُ إلى استحسان بعض شرائع الغرب على شرع الله، وتحكيمه في دماء الناس وأعراضهم وأموالهم. وباطل ما يزعمون ذلك بأن الحقَّ الذي لا ريبَ فيه، والإيمانَ الذي لا زيغَ فيه أن الشريعةَ قائمةٌ على رعاية مصالح العباد على اختلافِ أزمنتهم، وافية بحاجاتهم على اختلاف شعوبهم وتباعد ما بينهم، كما يشهدُ بذلك قولُ الله تعالى: وَمَا اَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعٰلَمِيْن. وَمَا أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيْرًا وَنَذِيْرًا، ويدلُّ عليه تعليلُ الأحكام، وإبداءُ الحكمة من تشريعها، كما في الطهارة، والصّلاة، والصّوم، والحجّ، والجهاد والقصاص، قال تعالىٰ: وَمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ. إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ. كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ، وغير ذلك مما يقطع منه بأن رَائِدَ الشريعة هو حفظُ مصالح الناس، وأنها عامةٌ لكل زمان ومكان. وهي كذلك مبنيةٌ على أساسٍ متين من التوسعة على المكلفين ورفع الحرج عنهم، وما جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ. وإنَّ من أقوى مظاهر تلك الرعاية وهذه التوسعة رعايةُ العرف في الأحكام التي بنيت عليه". (۱)

''شیخ احمد فہمی کی اس تفصیلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ شریعتِ اسلامیہ ایک غیر متحرک اور جامد نظام کا نام ہے، اِس نظام کے ذریعے لوگوں کے مصالح پورے نہیں کیے جاسکتے، نئی تہذیب کے پیچیدہ مسائل کو اِس نظام کے ذریعے حل نہیں کیا جاسکتا، وہ اپنے اس گمان کی وجہ سے اس حد تک جرأت پر آمادہ ہو جاتے ہیں کہ اللہ کی شریعت کے مقابلے میں دوسری شریعت کو ترجیح دینے لگتے ہیں ؛ حالانکہ ان کا مذکورہ گمان قطعاً غلط ہے؛ اس لیے کہ یہ بات قطعی اور یقینی ہے کہ شریعت اسلامی کی بنیاد بندوں کی مصالح ہی پر ہے، اس شریعت کے احکام ہر زمانے اور ہر حال میں قابل عمل ہیں، شریعت کے ہر حکم میں انسانوں کے لیے آسانی اور سہولت موجود ہے، چنانچہ قرآن کریم کی کتنی آیتوں میں اللہ جل شانہ نے اپنے قائم کردہ نظام کی مصلحتوں کو صراحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، نیز اگر غور کیا جائے تو شریعت اسلامیہ میں عرف وعادت کا اپنی شرائط کے ساتھ معتبر قرار پانا اس بات کی بین اور واضح دلیل ہے کہ اِس نظام کی بنیاد یُسر وسہولت اور لوگوں کو حرج وتنگی سے بچانے پر ہے''۔

شیخ فہمی کی مذکورہ عبارت سے ان کی دقتِ نظر، خصوصاً عرف وعادت کے نظریہ پر ان کے عبور کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ شیخ فہمی نے اپنی کتاب میں عرف سے متعلق مباحث کو اصل مراجع سے اخذ کیا ہے اور عرف پر مبنی مسائل پر فقہ حنفی کے دائرے میں رہتے ہوئے کلام کیا ہے۔

---

(۱) العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ٤-٥، فاتحة الرسالة.

اِس کتاب کے مندرجات میں عرف کے وجود میں آنے کا پس منظر، اسباب، عرف کا اثر ورسوخ، عرف کی قسمیں، عرف کے شرعاً معتبر ہونے کا صحیح مفہوم اوراس کی شرطیں، عرف کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی کے مظان کی تعیین، عرف اور دلائل شرعیہ کے مابین تعارض کی صورتیں اور اِس حوالے سے فقہائے کرام کا اختلاف اور عرف پر مبنی بعض اہم مسائل پر تفصیلی بحث خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ:

عرف وعادت کے موضوع پر شیخ مصطفیٰ زرقاء متوفی ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء کی بحث کو بھی کافی مقبولیت حاصل ہوئی، یہ بحث ان کی مشہور ومعروف کتاب "**المدخل الفقهي العام**" میں "**نظرية العرف**" نام سے شائع ہوئی ہے۔ شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ کی من جملہ خصوصیات میں ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ مشکل اور پیچیدہ مباحث کو مرتب اور سہل انداز میں پیش کرنے کا اُن کو خاص ملکہ حاصل تھا، چنانچہ انھوں نے عرف وعادت کی بحث کو بھی نہایت مرتب اور آسان انداز میں پیش کیا ہے، اُن کی بحث کے اکثر مضامین علامہ شامیؒ کے رسالے "**نشر العرف**" اور شیخ احمد فہمی ابوسنہؒ کی کتاب "**العرف والعادة في رأي الفقهاء**" سے ماخوذ ہیں۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء کی بحث میں عرف کی اہمیت اوراحکامِ شرعیہ میں اس کے اثر پر زیادہ زور دیا گیا ہے، عرف کی اعتباریت اوراس کی شرعی حیثیت کو عرف کی اہمیت کے ضمن میں واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس کے بعد بہت سے علماء نے عرف وعادت سے متعلق کتابیں لکھیں، جن میں سے اکثر عرب ممالک کی مختلف اسلامی یونیورسٹیوں کے شعبۂ تخصص میں لکھوائے گئے مقالے تھے، جو بعد میں کتابی شکل میں شائع ہوئے مثلاً: شیخ سید صالح عوض کی کتاب: "**أثرُ العُرف في التّشريع**

الإسلامی" (۱) اور شیخ عبدالعزیز الخیاط کی کتاب "نظرية العرف" (۲) وغیرہ وغیرہ (۳)۔

ہندوستان میں بندے کے ناقص علم کے مطابق عربی زبان میں صرف حضرت مولانا شعیب اللہ خان صاحب (۴) نے "مكانة العرف و العادة في التشريع الإسلامي" نامی ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے (۵) اس کے علاوہ عرف وعادت کے موضوع پر عربی زبان میں کسی ہندوستانی عالم کی کوئی کتاب یا رسالہ یا مضمون تلاشِ بسیار کے بعد بھی نہیں مل سکا۔

ان کے علاوہ فقہ اور اصولِ فقہ کی بہت سی عربی کتابوں میں ضمناً عرف وعادت سے متعلق بحث کی گئی ہے، بعض میں اختصار کے ساتھ اور بعض میں قدرے تفصیل کے ساتھ، یہاں پر چند ایسی کتابوں کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

---

(۱) یہ کتاب اصل میں اُن کا وہ مقالہ تھا، جو انھوں نے "جامعہ ازہر" کے "كـلية الشريعة و القانون" میں، تخصص کی سند حاصل کرنے کے لیے ۱۹۶۹ء میں لکھا تھا، پھر یہ مقالہ ۱۹۷۹ء/ ۱۳۹۹ھ میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔

(۲) یہ کتاب پہلی بار "اردن" میں ۱۹۷۷ء/ ۱۳۹۷ھ میں شائع ہوئی۔

(۳) چند اہم کتابوں کا نام یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے: (١) العرف وأثره في التشريع الإسلامي: مصطفى عبدالرحيم أبوعجيله (٢) العرف وأثره في الشريعة والقانون: الشيخ أحمد علي سير المباركي (٣) العرف وأثره في الأحكام: الشيخ محمدجميل عبدالرحمان علي (٤) العرفُ والعادةُ بين الشريعة والقانون: الدكتور حسين محمود حسنين (٥) القضاءُ والعرفُ في الإسلام: الدكتور سمير عاليه (٦) العرفُ: حجيتُه وأثرُه في فقهِ المعاملات المالية عند الحنابلة: عادل عبدالقادر بن محمد (٧) العرفُ والعملُ في المذهب المالكي: الدكتور عمرعبدالكريم (٨) تغيرُ الأحكامِ الفقهيةِ بتغيُّر الزمان والمكان: معايير وضوابط: رسالةُ ماجستير، تنشر الجامعة الإسلامية "ماليزيا" ١٩٩٨ء (٩) أثرُ قاعدة تغيُّرِ الفتوى بتغيُّرِ الأزمان والأحوال: الدكتور أحمد بن باكر بن صالح الباكري (١٠) أثرُ العرف والعادة في دراسة النوازلِ الفقهيّة مع تطبيقاتٍ فقهيةٍ معاصرةٍ: الدكتورعبدالعزيزبن عبدالرحمان المشعل.

(۴) بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور۔

(۵) یہ رسالہ ۴۴ صفحات پر مشتمل ہے، جس میں عرف عادت پر اصولی گفتگو کی گئی ہے، جزئیات اور فروعات سے اس رسالے میں تعرض نہیں کیا گیا ہے، یہ رسالہ حضرت کے قیمتی مقالات کے مجموعے پر مشتمل "نفائس الفقہ" نامی مشہور ومعروف کتاب میں شامل ہو کر طبع ہو چکا ہے، ملاحظہ ہو: نفائس الفقہ: ۱/ ۳۶۷، ط: فیصل پبلیکیشنز، دیوبند، ۲۰۰۹ء۔

(۱) التقرير والتحبير [۱].

(۲) معينُ الحُكّام فيما يتَرَدّدُ بين الخصمين من الأحكام [۲].

(۳) الأشباه والنظائر لابن نجيمؒ [۳].

(۴) مجلّةُ الأحكام العدليّة [۴].

(۵) دُرَرُ الحُكّام في شَرحِ مجلّةِ الأحكام [۵].

(۶) تبصرةُ الحُكّام في أصولِ الأقضِيَة ومناهج الأحكام [۶].

(۷) إعلامُ المُوَقِّعين عن رَبِّ العَالمين [۷].

(۸) الفروق– أنورُ البروق في أنواء الفروق [۸].

(۹) شرحُ تنقيح الفصول [۹].

---

(۱) ۱/ ۲۸۲، ط: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ۱٤۰۳ھـ/ ۱۹۸۳ء. مسألة: العادةُ وهي الأمرُ المتكرّر من غير علاقةٍ عقليةٍ.

(۲) ۱/۱۲۸، البابُ الثامن والعشرون في القضاء بالعرف والعادة، ط: دارالفكر، بيروت.

(۳) ۱/۷۹، القاعدة السّادسة: العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ، ط: دارالكتب العلمية، بيروت، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة الأولىٰ ۱٤۱۹ھـ/ ۱۹۹۹ء.

(۴) ۱/ ۲۰، مادة: ۳٦–٤٥، ط: نور محمد كارخانه، تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.

(۵) ۱/ ٤٤، ط: دارالحيل، الطبعة الأولىٰ: ۱٤۱۱ھـ/ ۱۹۹۱ء، تعريب: فهمي الحسيني.

(۶) ۲/٦۷، البابُ السَّابعُ والخمسون في القضاءِ بالعُرف والعادة، ط: مكتبة الكليّات الأزهريّة، الطبعة الأولى: ۱٤۰٦ھـ/۱۹۸٦ء.

(۷) ۳/ ٦٦، تغير الفتوى واختلافها، ط: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: ۱٤۱۱ھـ/ ۱۹۹۱ء، تحقيق: عبدالسلام إبراهيم.

(۸) ۱/۱۷۱، الفرقُ الثامنُ والعشرون بين قاعدة: العرفُ القوليُّ يقضى به على الألفاظ، ويخصّصها، وبين قاعدة: العرفُ الفعليُّ لايقضى به على الألفاظ ولا يخصّصها ط: عالم الكتب.

(۹) ۱/٤٤۸، ط: شركة الطباعة الفنيّة المتّحدَة، الطبعة الأولىٰ: ۱۳۹۳ھـ/ ۱۹۷۳ء. تحقيق: طٰه عبدالرؤوف سعد.

(۱۰) الأشباه والنظائر للسّيوطي [1].

(۱۱) قواعدُ الأحكام في مصالحِ الأنام [2].

(۱۲) الموافقات [3].

(۱۳) المدخلُ الفقهي العام [4].

(۱۴) أصول الإفتاء وآدابه للمفتي محمد تقي العثماني [5].

نیز جو مسائل عرف پر مبنی ہیں، بعض فقہاء نے کہیں کہیں اُن مسائل کو ذکر کرنے کے بعد بھی، عرف وعادت سے متعلق بعض امور کو ذکر فرمایا ہے، جیسا کہ آئندہ عرف پر مبنی مثالوں کے ذکر میں اس کی تفصیل آئے گی ان شاءاللہ۔

اردو کاوشیں

اردو میں عرف وعادت کے موضوع پر باقاعدہ کوئی کتاب بندے کو نہیں مل سکی؛ [6] البتہ

---

(۱) ۷۹/۱، القاعدةُ السّادسةُ: العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ، ط: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ/ ١٩٩٠ء.

(۲) ١٨٦/٢، ط: مكتبة الكليّات الأزهريَّة، القاهرة، طبعة جديدة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣ء، تحقيق: طٰه عبدالرؤوف سعد.

(۳) ٢/ ٤٨٨ – المسألةُ الرابعة عشرة من النوعِ الرابع من كتاب المقاصد، ط: دارابن عفان، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣ء.

(۴) ٢/ ٨٠٩، البابُ التاسع – ط: دارالقلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨ء.

(۵) ص: ٢٥٠، تغير الحكم بتغير العرف، ط: أكادمية العلامة محمد بن طاهر الفتنيؒ، جمبوسر، بروص، غجرات، الهند، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١ء.

(۶) (فروری، ۲۰۱۳ء) میں ''عرف وعادت'' کے نام سے ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' (انڈیا) کی طرف سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے؛ مگر وہ مستقل کتاب نہیں ہے؛ بلکہ ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' (انڈیا) کے آٹھویں فقہی سیمینار منعقدہ مؤرخہ ۲۲-۲۴، اکتوبر ۱۹۹۵ء ''علی گڑھ'' میں پیش کیے گئے مختلف مقالوں کا مجموعہ ہے۔

رسالوں اور مجلّات میں شائع ہونے والے مضامین اور دوسرے موضوع پر لکھی جانے والی تحریروں میں ضمناً عرف وعادت کے موضوع پر بہت سے علماء نے اجمالی اور تفصیلی تحریریں لکھی ہیں، جن میں سے چند اہم شخصیات کے نام یہ ہیں:

(۱) حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ

حضرت نے اپنی نہایت قیمتی اور مشہور کتاب "تطهيرُ الأموال في تحقيق الحرام والحلال" میں "عرف" عنوان کے تحت مختصر، مگر جامع گفتگو فرمائی ہے، تقریباً ڈیڑھ صفحے پر مشتمل مختصر بحث پڑھ کر اندازہ ہوا کہ عرف وعادت سے متعلق طویل بحث کا خلاصہ اور نچوڑ اس میں آگیا ہے، چنانچہ بحث کے آخر میں حضرت نے خود فرمایا ہے:

"شامی کے اکثر مقامات پر مع عبارت "درمختار" جو مباحث متعلق رد وقبول عرف منقول ہیں، اُن سب کا مآل ہماری تقریر میں ملحوظ ہے"۔ (۱)

(۲) حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری (۲):

حضرت مفتی صاحب نے علامہ شامیؒ کے رسالہ "شرح عقود رسم المفتي" کا ضروری وضاحت، مفید اور خوبصورت عناوین کے ساتھ جو سلیس ترجمہ کیا ہے (۳)، اُس میں "شرح عقود رسم المفتي" کی عرف کی بحث کا ترجمہ بھی شامل ہے، جو تقریباً بارہ صفحات پر مشتمل ہے، اس ترجمے میں بھی بہت سی ضروری باتیں آگئی ہیں، خاص طور پر عرف کی بحث پر لگائے گئے عناوین نے تفصیلی بحثوں کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا ہے۔ (۴)

---

(۱) "تطهير الأموال في تحقيق الحرام والحلال"، ص: ۱۲۴، ط: مکتبہ عصریہ، دیوبند

(۲) شیخ الحدیث وصدر المدرسین، دارالعلوم دیوبند.

(۳) یہ ترجمہ "آپ فتوی کیسے دیں" نامی کتاب سے سے اہلِ علم کے حلقے میں معروف ومشہور ہے۔

(۴) ملاحظہ ہو: "آپ فتوی کیسے دیں" ص: ۱۱۱، ط: مکتبہ حجاز، دیوبند، ذیقعدہ، ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۶ء۔

(۳) حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب[۱]:

حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی مدظلہ نے ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' (انڈیا) کے آٹھویں فقہی سیمینار (منعقدہ مؤرخہ ۲۲-۲۴، اکتوبر ۱۹۹۵ء ''علی گڈھ'') میں پیش کرنے کے لیے ایک مفصل مقالہ تحریر فرمایا تھا، جو بعد میں اُن کی مشہور کتاب ''انوار رحمت'' کے سولہ رسائل میں شامل ہو کر طبع ہوا[۲] اور اُس سیمینار کے مقالوں پر مشتمل حال میں شائع ہونے والی ''عرف و عادت'' نامی کتاب میں بھی مذکورہ مضمون کو شامل کیا گیا ہے[۳]، اِس رسالے میں اصولی بحث کے ساتھ ساتھ عرف سے متعلق کئی اہم اور نادر جزئیات کا حکم بھی آ گیا ہے۔

(۴) حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری[۴]:

حضرت مفتی صاحب نے اپنی مشہور کتاب ''فتوی نویسی کے رہنما اصول'' میں علامہ شامیؒ کے رسالے ''شرح عقود رسم المفتي'' کا خلاصہ کرتے ہوئے، عرف کی بحث کا جامع، مرتب اور عام فہم انداز میں خلاصہ پیش کیا ہے، نیز مختلف مقامات پر علامہ شامیؒ کی عبارت کی تفصیل بھی فرمائی ہے، خاص طور پر عرف وعادت پر مبنی جو مثالیں علامہ شامیؒ نے اجمالی طور پر دی ہیں، حضرت نے فقہی کتابوں سے تخریج کے ساتھ اُن کو بسط و تفصیل سے بیان کیا ہے اور وجہ تطبیق پر بھی روشنی ڈالی ہے[۵]۔

---

(۱) مفتی و محدث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد۔

(۲) انوار رحمت، ص: ۳۰۳، ط: فیصل پبلیکیشنز، دیوبند ۲۰۰۵ء۔

(۳) عرف و عادت، ص: ۳۶۲، ط: ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی، فروری ۲۰۰۳ء۔

(۴) نائب مفتی و استاذ حدیث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد۔

(۵) فتوی نویسی کے رہنما اصول، ص: ۲۹۸، اصول نمبر: ۳۳، ط: نعیمیہ، دیوبند، ذی الحجہ ۱۴۲۶ھ / جنوری ۲۰۰۶ء۔

(۵) حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی[۱]:

''تشریع اسلامی میں عرف وعادت کا مقام'' نامی رسالہ ہے، جو غالباً مفتی صاحب کے عربی میں لکھے گئے مقالے ہی کا ترجمہ ہے[۲]۔

نیز مسرت کی بات ہے کہ ابھی حال ہی میں شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء (سابق استاذ جامعہ دمشق) کی مشہور ومعروف کتاب ''المدخل الفقہی العام'' میں سے ''نظریۃ العرف'' کا ترجمہ شائع ہوا ہے[۳]، یہ ترجمہ جناب مولانا مفتی محمد عثمان صاحب قاسمی بجنوری زید علمہ نے کیا ہے۔ اس ترجمہ کا امتیاز یہ ہے کہ بحر العلوم محدث کبیر حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی[۴] مدظلہ العالی نے اس پر نظر ثانی فرمائی ہے اور مترجم کی صراحت کے مطابق ترجمے کے شروع میں عرف کی شرعی حیثیت کے حوالے سے چند صفحات املا بھی کرائے ہیں، جس سے عرف کی شرعی حیثیت خوب واضح ہوگئی ہے۔ ترجمے کے شروع میں عرف کے حکم شرعی کی علت ہونے کے حوالے سے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کی مشہور کتاب ''اصول الافتاء وآدابہ'' میں بیان کردہ بحث کا خلاصہ بھی ذکر کیا گیا ہے، نیز جناب مولانا مفتی محمد انوار خان قاسمی بستوی زید مجدہ[۵] نے ''المدخل الفقہی العام'' کے مصنف شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کا مختصر مگر جامع تعارف بھی کرایا ہے، جس سے کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوگیا ہے۔

اِس کے علاوہ اور بھی کچھ دیگر علماء کی عرف وعادت کے موضوع پر مختصر و مفصل تحریریں ہیں۔

---

(۱) بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور۔

(۲) یہ رسالہ حضرت کے قیمتی مقالات کے مجموعے پر مشتمل ''نفائس الفقہ'' نامی مشہور ومعروف کتاب میں شامل ہوکر طبع ہوچکا ہے، ملاحظہ ہو: نفائس الفقہ: ۱/ ۳۱۷، ط: فیصل پبلیکیشنز، دیوبند، ۲۰۰۹ء۔

(۳) ۱۴۴ صفحات پر مشتمل ''عرف کی شرعی حیثیت'' نامی یہ کتاب کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند سے محرم الحرام ۱۴۳۶ھ م نومبر ۲۰۱۴ء میں شائع ہوئی ہے۔

(۴) استاذ حدیث دار العلوم دیوبند و صدر اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا۔

(۵) ڈائریکٹر انڈو عرب ملٹی لنگول سینٹر و ایڈیٹر اسلامک لٹریچر ریویو۔

عرف وعادت کا ماخذ

اس دنیا میں انسان اپنے اختیار سے جو بھی عمل کرتا ہے، اس کا کوئی سبب اور محرک ضرور ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ انسان کے اعمال خود بخود وجود پذیر ہو جاتے ہیں، دنیا میں انسان کے اختیاری اعمال کا ظہور کسی سبب ہی کی بنا پر ہوتا ہے، خواہ وہ سبب اور محرک خارجی ہو یا داخلی، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی کسی چیز کا نفع انسان کو عمل کرنے پر آمادہ کرتا ہے، کبھی کسی محترم اور واجب الاطاعت شخصیت کا حکم اس کے عمل کا محرک بنتا ہے اور کبھی دل میں پیدا ہونے والا انتقامی جذبہ انسان کو بدلہ لینے کے عمل پر آمادہ کرتا ہے۔

بہر حال سبب خارجی ہو یا داخلی، انسان کے دل میں اولاً وہ کسی عمل کے کرنے کا جذبہ پیدا کرتا ہے، پھر جب انسان اس جذبہ کو عملی جامہ پہنا دیتا ہے اور اس کو بار بار کرتا ہے، تو یہی عمل اس کی عادت بن جاتا ہے، گویا اندرونی جذبہ کی وجہ سے کیے جانے والے عمل کو بار بار کرنے کا نام عادت ہے۔

پھر جب کوئی دوسرا شخص اس کی نقل کرنا شروع کر دیتا ہے، حتی کہ یہ نقل ایک سے زائد افراد تک منتقل ہو جاتی ہے اور بہت سے افراد تسلسل کے ساتھ اُس عمل کو کرنے لگتے ہیں، تو اب یہی عمل لوگوں کا عرف بن جاتا ہے، گویا کسی عمل کا عرف بننا چار چیزوں پر موقوف ہے:

(۱) اندرونی جذبہ

(۲) عمل

(۳) تقلید

(۴) تکرار

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بہ خوبی معلوم ہوگئی کہ عرف وعادت کس طرح وجود میں آتے ہیں اور ان کے وجود میں آنے کا پس منظر کیا ہوتا ہے۔

عرف کا تعلق قول و فعل دونوں سے ہے

جس طرح عرف کا تعلق افعال سے ہے، اسی طرح اقوال سے بھی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ: انسان کی فطرت ہے کہ وہ تنہا زندگی گزارنے کے بجائے، اجتماعی طور پر زندگی گزارے، وہ لوگوں کے کام آئے اور دیگر افراد اس کے کام آئیں، ظاہر ہے کہ اس کے لیے باہم افہام و تفہیم کی ضرورت پڑے گی، جس کے دو طریقے ہیں: ایک مشکل ہے اور دوسرا آسان۔

پہلا طریقہ حسی چیزوں مثلاً: اِشارہ، کتابت وغیرہ کے ذریعہ مافی الضمیر کو ظاہر کرنا ہے، یہ طریقہ مشکل ہے؛ اس لیے کہ اس میں زیادہ وقت لگے گا، نیز اس کے ذریعہ امورِ غیر محسوسہ کی کما حقہ ترجمانی بھی نہیں ہوسکتی ہے۔

دوسرا طریقہ الفاظ کے ذریعہ اِفہام و تفہیم کا ہے، یہ طریقہ بہت آسان ہے؛ اس لیے کہ اس میں نہ صرف یہ کہ وقت کم لگتا ہے؛ بلکہ معقول اور غیر محسوس چیزوں کو اس کے ذریعہ پورے طور پر سمجھا یا بھی جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ لوگوں کے مابین یہی دوسرا طریقہ رائج ہوگیا اور الفاظ نے ایک عمومی لغت کی شکل اختیار کرلی؛ لیکن صنعتوں اور علوم کے توسُّع کی وجہ سے، اصلی عمومی زبان میں ہر جگہ اپنے مقصد کو واضح کرنا مشکل ہوتا ہے اور یہ عمومی الفاظ بعض موقعوں پر اشتباہ کا سبب بننے لگتے ہیں؛ اس لیے مختلف پیشوں اور علوم و اَدیان سے متعلقہ لوگوں کی برابر یہ عادت رہی ہے کہ انھوں نے بطور اصطلاح کے کچھ الفاظ وضع کیے اور اس کے لیے انھوں نے دو طریقے اختیار کیے:

(۱) وضع و انتخاب

یعنی باقاعدہ کچھ الفاظ کو ابتداءً ہی اصطلاحی الفاظ کے طور پر وضع کیا۔

(۲) کثرتِ استعمال

یعنی چند معانی ومفاہیم پر دلالت کرنے کے لیے بعض الفاظ کو (جو اگرچہ ان معانی ومفاہیم کے لیے ابتداءً وضع نہیں کیے گئے تھے) اتنا استعمال کیا کہ ان الفاظ کے ذریعہ سارے معانی کا سمجھنا بالکل آسان ہوگیا، حالاں کہ پہلے ان ہی معانی کو سمجھانے کے لیے بہت زیادہ تشریح کی ضرورت پڑتی تھی (۱)۔

مجازِ لغوی، مجازِ عرفی، حقیقتِ لغوی اور حقیقت عرفی کی تعریف

بسا اوقات عرفی الفاظ ایسے مجازی الفاظ ہوتے ہیں، جن کے ذریعہ معنیٔ مرادی کو سمجھنا قرینے کے بغیر مشکل ہوتا ہے؛ لیکن لوگوں کے بار بار استعمال کرنے کی وجہ سے وہ الفاظ مجازِ متعارف بن جاتے ہیں، پھر ان کا استعمال اتنا عام ہوجاتا ہے کہ بغیر کسی قرینے کے، ان کے معنیٔ مرادی خود بخود سمجھ میں آجاتے ہیں اور ان کے حقیقی معنی متروک ہوجاتے ہیں، حتی کہ اب حقیقی معنی کو سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت پڑتی ہے، گویا معاملہ بالکل برعکس ہوجاتا ہے؛ جو لفظ مجازِ لغوی ہوتا ہے، وہ حقیقتِ عرفی بن جاتا ہے اور جو حقیقتِ لغوی تھا، وہ مجازِ عرفی بن جاتا ہے۔

عرف کے وجود میں آنے کے اہم اسباب

کن اسباب کی وجہ سے عرف وجود میں آتا ہے؟ اُن کی تحدید تو مشکل ہے؛ اس لیے کہ مخصوص لوگوں اور ملکوں کے مابین جاری ہونے والی عادتیں، ایک ہی طرح کے اسباب کی وجہ سے وجود میں نہیں آتی ہیں، البتہ جو اسباب عموماً عرف کے وجود کا سبب بنتے ہیں، ان کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

---

(۱) (المدخل الفقهي العام: ۸٦۷/۲، الفصل السابع والستون)

پہلا سبب: ضرورت وعموم بلویٰ

لوگوں کے مابین عموماً عرف کا وجود ضرورت اور عمومِ بلویٰ کی بناء پر ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک خاص حالت لوگوں کو خاص عمل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے، پھر وہ عمل لوگوں کے مابین عام وشائع ہوکر، ان کا عرف بن جاتا ہے، مثلاً: بیع کی بہت سی اقسام کو ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اسی طرح تاجروں کے مابین مبیع وثمن سے متعلق بہت سے امور کی پابندی، ضرورت ہی کی وجہ سے رائج ہے مثلاً: ادائیگیِ ثمن کا کیا طریقہ ہوگا؟ مبیع مشتری کو کس طرح حوالے کی جائے گی؟ وغیرہ وغیرہ، نیز اشیاءِ منقولہ کے وقف کو ضرورت ہی کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

پھر یہ ضرورتیں، فطری واجتماعی ماحول اور اس کے لوازمات وخصوصیات، عقائد وشعائرِ دینیہ، اخلاق، حکومت کا طریقہ کار، علوم وفنون، آزادیِ رائے اور ان کے علاوہ دیگر عوامل کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں۔

دوسرا سبب: حاکم کا امر یا حکومت کے قوانین

کبھی کبھی عرف صاحبِ اقتدار حاکم کے امر یا اس کی خواہش ونظریے کی وجہ سے وجود میں آتا ہے یعنی: حاکم کسی چیز کے متعلق کوئی حکم جاری کرتا ہے، یا حکومت کوئی قانون بناتی ہے، پھر اس حکم اور قانون کے مطابق لوگ عمل کرنا شروع کردیتے ہیں؛ یہاں تک کہ وہ عرف کی شکل اختیار کرلیتا ہے مثلاً: ولادتِ نبوی کی یاد میں جلسہ منعقد کرنے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۳۶۲ھ میں ایک شیعی فاطمی حاکم نے ''قاہرہ'' میں اس کو کرنے کا حکم دیا تھا اور اس کے دورِ حکومت میں ہر سال پابندی سے یہ جلسہ ہوا، بعد میں بہت سے ملکوں میں لوگوں نے اس کو اپنی عادت بنالیا(۱)۔

---

(۱) قال المقريزيؒ: الموالِدُ أحدِثت في القَرنِ الرَّابع الهجري، و أوَّلُ مَن أحدَثَها العبيديُّون الذين حَكَمُوا "مصر" في القرنِ الرَّابع الهجري.......... إنَّهم أحدَثُوا ستةَ مواليد: ميلادُ النبي ﷺ، وميلادُ عليٍّؓ، وميلادُ فاطمةؓ، وميلادُ الحسنؓ، وميلادُ الحسينؓ، والسادسُ: ◄◄

تیسرا سبب: تقلید

کبھی عرف کسی حقیقی ضرورت کے داعیے کے بغیر، محض موروثی ہونے کی وجہ سے وجود میں آتا ہے، لوگ اُس عرف کے مطابق صرف اس بنیاد پر عمل کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے آباء واجداد کو اسی طرح کرتے ہوئے دیکھا تھا۔

عرف وعادت اور فطرتِ انسانی

اِنسانی نفوس پر عرف وعادت کا ایک اثر ہوتا ہے، حتیٰ کہ انسانی عقل فیصلہ کرنے میں ان کے تابع ہوتی ہیں؛ اس لیے کہ جب عادت طبیعت میں راسخ ہوجاتی ہے، تو وہ زندگی کا ایک لازمی جزء بن جاتی ہے؛ اسی وجہ سے نفسیاتی امور میں ماہر علما کا کہنا ہے کہ جب کسی عمل کو بار بار کیا جاتا ہے، خصوصا جب ضرورت بھی اُس کی داعی ہو، تو اعضاء وجوارح اس سے مانوس ہوجاتے ہیں؛ چناں چہ کہا جاتا ہے: "العَادَةُ طَبِيْعَةٌ ثانِيَة" یعنی انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے، جو قوت اُس کی طبیعت اور فطرت کو حاصل ہے، وہی قوت عرف وعادت کو بھی حاصل ہے۔

حضراتِ فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ لوگوں سے اُن کی عادتوں کو چھڑوانا حرج عظیم کا سبب ہے، انبیاء اور مصلحینِ امت کو اسی لیے بہت سی تکالیف برداشت کرنی پڑیں کہ انھوں

◄◄ مِيلادُ الحاكم الموجود من حكّامِهم، فإذن هذه الاحتفالات و تخصيص تلك المناسبات بأعمالٍ مخصوصةٍ؛ هذا ما حَصَلَ في القرنِ الثلاثة الأول التي هي خيرُ القرون التي قال فيها الرسولُ ﷺ: خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. الصَّحابةُ لايوجدُ عندهم هذا الاحتفالُ بالموالد، والتابعون كذالك، وأتباعُ التابعين كذالك، ثلاث مأة سنةٍ كاملةٍ لا يوجدُ فيها هذا الشيءُ؛ وإنما أحدَثَه العبيديون المُتَسَمُّون زوراً بـ" الفاطميين" الذين حكمُوا "مصر"

(ملخصاً من كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخُطَطِ والآثار المعروف بـ "الخطط المقريزية": ۴۳۶/۲، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء)

نے غلط عادتوں کو چھڑوانے میں کبھی تو لوگوں کے ساتھ سختی کا برتاؤ کیا اور کبھی بتدریج ان کی عادت کو ختم کروایا۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ اسلامی قانون کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتی ہیں: سب سے پہلے قرآن کی جو سورت نازل ہوئی، اُس میں جنت ودوزخ کا ذکر تھا، جب اِسلام کی طرف لوگ راغب ہوگئے، تو اب حلال وحرام سے متعلق احکامات نازل ہوئے، اگر ابتداءً ہی شراب وزنا سے ممانعت کردی جاتی، تو لوگ کبھی بھی اس سے باز نہیں آتے (۱)۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عرف اچھے اور برے دونوں طرح کے ہوتے ہیں؛ اس لیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس چیز کو لوگ اپنا عرف بنائیں، وہ کسی صحیح ضرورت یا حکیمانہ مصلحت پر مبنی ہو، ہوسکتا ہے کہ لوگوں کے عرف کی بنیاد محض ضلالت و جہالت پر ہو، جس میں پورے معاشرے کی تباہی وبربادی مضمر ہو، جیسے: جہلائے عرب کے نزدیک تنگ دست مدیون کو غلام بنالینا، زمانۂ جاہلیت میں لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، قدماءِ مصر کے نزدیک جب انسان کا انتقال ہوجائے، تو اُس کو دفناتے وقت، اس کے عمدہ مالوں کو بھی ساتھ میں دفنادینا اور جیسے ملک ِشام میں آج تک یہ رسم ہے کہ لڑکیوں کے اولیاء، شادی میں اُن کے مہر کو خود لے لیتے ہیں (۲)۔



(۱) قالت عائشةؓ: إنّما نَزَلَ أوّل مانَزَلَ منه سورةٌ من المُفصّل، فيها ذكرُ الجنّة والنار، حتى إذا ثابَ الناسُ إلىٰ الإسلام، نَزَلَ الحلالُ والحرامُ، ولونَزَلَ أوّلَ شيء: لاتشربُوا الخمرَ، لقالوا: "لاندعُ الخمرَ أبدًا، ولونزلَ "لاتزنوا" لقالو: "لاندعُ الزنا أبدًا (البخاري موقوفاً، الرقم: ٤٦٣٤، بابُ تاليف القرآن) .

(۲) المدخل الفقهي العام: ۸۳۸-۸۳۷/۲.

عرف و عادت: تعریف، اقسام، تطبیقات
اور
مشابہ اِصطلاحات کے مابین فرق

عادت کی لغوی تعریف

عادت لغت میں ''عوذ'' یا ''معاودۃ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی تکرار کے آتے ہیں، یعنی کسی کام کو بار بار کرنا(۱)۔

عادت کی اصطلاحی تعریف

عادت کی بہت سی اصطلاحی تعریفیں کی گئی ہیں، جن میں سب سے معروف ومشہور اور جامع تعریف علامہ ''ابن امیر حاج'' نے کی ہے، یعنی: **العادةُ هي الأمرُ المُتكرّرُ من غيرِ علاقةٍ عقليّةٍ** (۲) بغیر کسی عقلی علاقے کے بار بار واقع ہونے والی چیز۔

تلازمِ عقلی اور عادت کے مابین فرق

عادت کی مذکورہ تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی چیز کا بار بار واقع ہونا علاقۂ

---

(۱) العادةُ هي الديدنُ والديدنُ: الدأبُ والاستمرارُ على الشيء (لسان العرب وفي معجم مقاييس اللغة: العادةُ: الدربةُ والتمادي في شيً، حتى يصير له سجية ويقال للمُواظِبِ على الشيً: "المعاود" (معجم مقاييس اللغة: ۱۸۲/٤، كتاب العين، مادة: عود.)

(۲) التقرير والتحبير: ۲۸۲/۱، مسألة: العادةُ: هي الأمرُ المتكررُ من غيرعلاقةٍ عقليّةٍ.

یہاں پر عادت کی چند دیگر اصطلاحی تعریفیں بھی ذکر کی جاتی ہیں:

۱- قال الجرجانيّ: العادةُ هي ما استَمَرَّ الناسُ عليه على حكمِ العُقول، وعادُوا إليه مرةً بعد أخرى (كتاب التعريفات: ۱٤۹/۱، باب العين)

۲- قال ابنُ نجيمٌ نقلاً عن الهندي في شرح المغني: إنّ العادةَ عبارةٌ عما يَستَقِرُّ في النفوس من الأمورِ المُتكررةِ، المقبولةِ عند الطِّبَاعِ السَّليمة (الأشباه والنظائر: ۷۹/۱، الفن الأول، القاعدة السادسة: العادة محكّمة) ◄◄

عقلیہ کی وجہ سے ہو، یعنی: عقل اس تکرار کا تقاضا کرے، تو اس کو عادت نہیں کہیں گے؛ بلکہ اس کا نام تلازمِ عقلی ہے مثلاً: مؤثر کے پائے جانے سے اثر کا پایا جانا؛ اس لیے کہ مؤثر علت ہے، جس سے اُس کا معلول (اثر) جدا نہیں ہوسکتا جیسے: انگلی کی حرکت سے انگوٹھی کا ہلنا، اس کو تکرار کے باوجود عادت نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ یہ خارج میں علت ومعلول کے مابین عقلاً تلازم وارتباط کا نتیجہ ہے، یہ کسی میلان یا فطری سبب کا مقتضی نہیں ہے۔

عادت کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت

عادت کی مذکورہ تعریف سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔

۳- قال ابن عابدینؒ: العادةُ ماخوذةٌ من المُعَاوِدَة، فهي بتكرُّرِها ومُعاوَدَتِها مرَّةً بعد أخرىٰ، صارَت معروفةً مُستقرَّةً في النفوس والعقول، مُتَلَقَّاةً بالقبول من غير علاقةٍ ولا قرينةٍ، حتى صارَتْ حقيقةً عرفيةً (رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱٤)

٤- قال القرافي في شرح تنقيح الفصول، والطرابلسي في معين الحكام، وابن فرحون في تبصرة الحُكّام: العادةُ غلبةُ معنىً من المعاني على جميع البلاد أوبعضها (شرح تنقيح الفصول: ١/٤٤٨، الباب العشرون، الفصل الأول في الأدلة، ومعين الحُكّام فيما يَتَردَّدُ بين الخصمين من الأحكام: ١/١٢٨، البابُ الثامنُ والعشرون في القضاء بالعرف والعادة، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: ٢/٦٧، الباب السابعُ والخمسون في القضاء بالعرف والعادَة)

٥- قال ابن الهمام: العادة: هي العرف العملي أي ماجرى عليه العمل عند الناس (العرف والعادة في رأي الفقهاء: ١١)

متن کی تعریف کے علاوہ یہاں پر مذکور پانچوں تعریفوں پر مختلف اعتراضات کیے گیے ہیں مثلاً: علامہ ابن الہمامؒ کی تعریف کے مطابق عادت عمل کے ساتھ مخصوص ہوجائے گی، حالاں کہ عادت کا تعلق قول وعمل دونوں سے ہے، اسی طرح علامہ ابن نجیمؒ کی تعریف عادت فردیہ پر صادق نہیں آرہی ہے، حالاں کہ عادت کا اطلاق فرد وجماعت دونوں کی عادت پر ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ ان اعتراضات کے اگرچہ جوابات بھی دیے گئے ہیں؛ لیکن متن کی تعریف تمام اعتراضات سے بری ہے؛ اسی وجہ سے عرف وعادت پر لکھنے والے بعد کے تقریباً سارے ہی علما نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: العرف والعادۃ فی رأي الفقہاء، ص: ۱۰-۱۲۔

- عادت کا اِطلاق کبھی ایک فرد کی مخصوص عادت پر ہوتا ہے جیسے: کسی شخص کی کھانے، پینے، سونے اور پہننے میں کوئی خاص عادت، اس کو عادتِ فردیہ کہتے ہیں۔
- کبھی عادت کا اِطلاق ایک جماعت کی عادت پر ہوتا ہے، جو حقیقت میں کافی غور وخوض کے بعد وجود میں آتی ہے، قطع نظر اِس کے کہ وہ عادت اچھی ہو یا بری، اس اعتبار سے عادت عرف کی مترادف ہے۔
- عمومی اعتبار سے عادت کا اِطلاق ہر بار بار ہونے والی حالت پر ہوتا ہے خواہ وہ حالت فرد کی ہو یا جماعت کی، اچھی ہو یا بری۔

عادت کے وجود میں آنے کے اہم اسباب

کسی چیز کے بار بار پیش آنے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں:

طبعی سبب:

یعنی کسی چیز کا بار بار پیش آنا کبھی طبعی سبب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے: گرم علاقوں میں جلدی بالغ ہونا اور پھلوں کا جلدی پک جانا اور ٹھنڈے علاقوں میں دیر سے بالغ ہونا، نیز موسمِ گرما میں بعض علاقوں میں زیادہ بارش ہونا اور بعض علاقوں میں موسمِ سرما میں۔

فسادِ زمانہ:

کبھی کسی حالت کا مکرر ہونا خواہشات اور اخلاق کے بگاڑ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے: خیر کے کاموں سے دور رہنا، فتنہ وفساد کی کوشش کرنا، جھوٹ کا عام ہونا، ناحق لوگوں کا مال کھانا، فسق وفجور کا پھیل جانا اور ان کے علاوہ دیگر بہت سی چیزیں ہیں، جن کے بارے میں فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ سب فسادِ زمانہ کی وجہ سے وجود میں آئی ہیں۔

خاص واقعہ:

کبھی کوئی خاص واقعہ کسی چیز کے بار بار وجود میں آنے کا ذریعہ بنتا ہے جیسے: عربوں کے عجمیوں سے اختلاط کے نتیجے میں، عربی زبان کے حوالے سے بعض غلطیوں کا عام ہونا۔

الغرض یہ سب چیزیں فقہاء کے نزدیک عادت کے قبیل سے ہیں اور مجتہدین نے بابِ قضاء وافتاء میں ان کی رعایت کی ہے اوران کے مناسب احکام بھی بیان فرمائے ہیں۔

عادت اور استعمال میں فرق

اِس سلسلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک دونوں کے مابین فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ عادت کہتے ہیں کہ کوئی لفظ مجازی معنی میں عرفاً استعمال ہو جیسے: کوئی شخص کہے: ''لا أضعُ قدَمِي في دارِ فُلانٍ'' ''میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا''، اِس مثال میں ''وضعِ قدم'' سے ''دخول'' مراد ہے، گویا عرفاً ''وضع قدم'' کا استعمال ''داخل ہونے'' کے معنی میں ہے، جس کو فقہاء کی اصطلاح میں حقیقتِ عرفیہ کہتے ہیں۔

اور ''استعمال'' کہتے ہیں کسی لفظ کا اصلی معنی سے مجازی معنی کی طرف شرعاً منتقل ہو جانا، جس کو فقہاء حقیقتِ شرعیہ سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

عادتِ مشترکہ کی تعریف

عادتِ مشترکہ کی تعریف یہ ہے کہ عدد کے اعتبار سے جس کو اپنانے والے اور نہ اپنانے

---

(۱) قال أبو البقاء الكفوي الحنفيّ: العادةُ والاستعمالُ قيلَ: هما مترادفان وقيلَ: المرادُ من العادةِ نقلُ اللفظ إلىٰ معناه المجازي عرفًا، ومن الاستعمالِ نقلُ اللّفظ عن موضوعِه الأصليِّ إلىٰ معناه المجازي شرعًا، وغلبة استعماله فيه (الكليات: ٦١٧/١، فصل العين)

والے تقریباً برابر ہوں، بعض لوگ غلطی سے اِس کو ''عرفِ مشترک'' کہہ دیتے ہیں، حالاں کہ اس پر عرف کی تعریف ہی صادق نہیں آتی (١)۔

عرف کی لغوی تعریف

لغت میں عرف کے بہت سے معانی آتے ہیں مثلاً:

(١) بلندی
(٢) بال اگنے کی جگہ
(٣) مانوس چیز
(٤) سخاوت
(٥) صبر
(٦) اعتراف کرنا
(٧) پے در پے
(٨) سمندر کی موج

علامہ ابن منظورؒ نے ''لسان العرب'' میں ان سب معانی کو بیان کیا ہے (٢) اور صاحبِ تاج العروس کے مطابق عرف کا اِستعمال پہلے سات معانی میں حقیقی ہے اور آخری معنی میں مجازی ہے، جب کہ علامہ ابن الفارسؒ نے ''مقاییس اللغۃ'' میں ذکر کیا ہے کہ ''ع، ر، ف'' کا مادہ دو چیزوں پر دلالت کرتا ہے: پے در پے، اور سکون واطمینان (٣)۔

---

(١) قال الزرقاءُ: العادةُ المشتركةُ هي التي يتساوى معتادُوها وغيرُهم عددًا، وقد يُسَمُّونَها تساهُلاً باسم "العرف المشترك" وهي في الحقيقة لم تبلُغ حدّ العرف، فلا يتناولُها عند الإطلاق، ولا تأخذُ حكمَها (المدخل الفقهي العام: ٨٧٣/٢، الباب التاسع، الفصل السابع والستون)

(٢) لسان العرب: ٩/ ٢٣٦-٢٣٩، فصل العين المهملة.

(٣) قال ابنُ الفارس: (عرف) العينُ والراءُ والفاءُ أصلان صحيحان، يَدُلُّ أحدهُما على تتابُعِ الشيء متَّصِلاً بعضُه ببعضٍ، والآخرُ على السُّكون والطمأنينة (معجم مقاييس اللغة: ٢٨١/٤)

عرف کے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے قریب تر یہی دونوں معنی ہیں، جیسا کہ آئندہ عرف کی اصطلاحی تعریف سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

لفظِ ''عرف'' کا قرآن میں استعمال

قرآن پاک میں کئی جگہ لفظ ''عرف'' کو استعمال کیا گیا ہے، بعض جگہ مفرد اور بعض جگہ جمع کی شکل میں مثلاً: ارشادِ باری عز اسمہ ہے:

''خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ (الأعراف:١٩٩) وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (المرسلات:١) وعَلى الأعْرَافِ رِجالٌ'' (الأعراف:٤٦)

پہلی آیت میں عرف سے مراد اچھے افعال ہیں [1] اور دوسری آیت میں ''پے در پے'' کے معنی مراد ہیں [2] جب کہ تیسری آیت میں ''بلندی'' کے معنی میں [3] عرف کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

عرف کی اصطلاحی تعریف

متقدمین فقہائے کرام کی عبارتوں میں عرف کا لفظ تو بہت جگہ استعمال ہوا ہے؛ لیکن بندے کے ناقص مطالعے کی حد تک کسی نے بھی عرف کی تعریف ذکر نہیں کی، سب سے پہلے غالبًا

---

(١) قال الزمخشريّ: العرفُ: المعروفُ والجميلُ من الأفعال (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: ٢/١٩٠)

(٢) قال القرطبيّ: ومعنى "عرفاً" يتبع بعضُها بعضًا كعُرف الفَرَس، وتقولُ العربُ: الناسُ إلىٰ فلانٍ عرفٌ واحدٌ، إذا توجَّهُوا إليه، فأكثرُوا والمرسلات أي: الرياحُ التي أرسِلَتْ مُتَتَابِعَةً. (الجامع لأحكام القرآن – تفسير القرطبي: ١٩/ ١٥٤)

(٣) قال البيضاويّ: وعلى الأعراف أي: أعاليه، وهو السُّور المضروبُ بينهما، جمعُ عرف مُسْتَعَارٍ من عرف الفرس (أنوار التنزيل وأسرار التاويل: ٣/١٤)

عبداللہ بن احمد نسفیؒ نے عرف کی تعریف بیان کی ہے،(۱) پھر بعد میں اکثر فقہاء نے عرف کی تعریف میں ان ہی کی اتباع کی ہے اور الفاظ و تعبیرات کے فرق کے ساتھ عرف کے مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے(۲) آخر میں سب سے زیادہ جامع اور مختصر تعریف وہ ہے، جو شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ذکر کی ہے یعنی: ''العرفُ عادةُ جمهور قومٍ في قولٍ أو عملٍ'' (۳) کسی قول یا فعل میں جماہیر الناس کی عادت کو ''عرف'' کہتے ہیں۔

عرف کی یہ تعریف دیگر تعریفوں کے مقابلے میں بہت ہی جامع اور فقہاء کی نظر میں عرف کی حقیقت کو بیان کرنے والی ہے(۴) اسی وجہ سے اِس تعریف کی تشریح خود صاحبِ تعریف ہی کی عبارات کی روشنی میں کچھ حذف و اضافے کے ساتھ یہاں ذکر کی جاتی ہے۔

---

(۱) چناں چہ علامہ نسفیؒ فرماتے ہیں: العرفُ ما استقرَّ في النفوس من جهة العقول، وتَلَقَّته الطِّبَاعُ السَّليمةُ بالقبول.

اِس تعریف کی تشریح اور توضیح کے لیے دیکھیے: ''العرفُ والعادةُ في رأي الفقهاء'' ص: ۸، علامہ شامیؒ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ (نشرُ العَرْف في بناءِ بعض الأحكام على العُرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱٤)

(۲) چناں چہ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: العُرفُ: ما استقرَّت النفوسُ عليه بشهادةِ العقول، وتلقّته الطبائعُ بالقبول (كتاب التعريفات: ۱/۱٤۹، باب العين، وكذا قال الشيخ زكريا الأنصاري في الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: ۱/۷۲)

علامہ کفویؒ فرماتے ہیں: العرف: هو ما استقرَّ في النُّفوس من جهةِ شهاداتِ العقول، وتلقَّته الطِّبَاعُ السَّليمةُ بالقبول (الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ۱/٦۱۷، فصل العين)

(۳) المدخل الفقهي العام: ۲/۸۷۲، الباب التاسع، الفصل السابع والستون)

(۴) چنانچہ شیخ زرقاء خود فرماتے ہیں: وقد وضعنا هذا التعريف مستوحي من التعاريف والشرائط التي يذكرها الفقهاء والأصوليون، وتحرَّينا فيه أن يكون كاشفًا عن حقيقة العرف في نظر الفقهاء بأوضح صورةٍ، وبأدق الحدود؛ لأنا وجدنا التعاريفَ المأثورةَ غامضةَ الصورة، ومشتبهةَ الحدود. (المدخل الفقهي العام: ۲/۸۷۲، المطلب الثالث تعريف العرف)

عرف کی تعریف کی تشریح وتوضیح

عرف کی مذکورہ تعریف سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

۞ عرف حقیقت میں عادت کی ایک قسم ہے، یعنی عادت جنس ہے، جس کی بہت سی قسمیں ہیں، جن میں سے ایک قسم عرف بھی ہے۔

۞ عرف کے وجود میں آنے کے لیے لوگوں کی ایک خاص تعداد کا اُس کو اپنانا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جس جگہ عرف جاری ہو، وہاں کے اکثر لوگ اُس کو اپنی عادت بنالیں، یہ شرط تعریف میں مذکور لفظ ''جمہور'' سے مستفاد ہے؛ لہٰذا اگر امرِ معتاد اکثر لوگوں کے مابین عام نہیں ہوگا، تو عرف وجود میں نہیں آئے گا؛ بلکہ اس کو عادتِ فردیہ یا عادتِ مشترکہ کہیں گے۔

۞ عرف کی مذکورہ تعریف سے اس کی قسمیں بھی معلوم ہوگئیں، چناں چہ تعریف میں مذکور لفظ ''قول أو عمل'' سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: عرفِ لفظی اور عرفِ عملی، وہیں لفظِ '' قوم'' کی تنکیر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عرف کی دو قسمیں اور ہیں: عرفِ عام اور عرفِ خاص؛ اس لیے کہ لفظ ''قوم'' جس طرح متعینہ شہر یا خاص پیشے کے لوگوں کو شامل ہے، جن کے عرف کو ''عرفِ خاص'' کہتے ہیں، اسی طرح وہ تمام شہر کے سارے لوگوں کو بھی شامل ہے، جن کے عرف کو ''عرفِ عام'' کہا جاتا ہے۔

۞ عرف کی تعریف سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عادت اُن امور میں عرف بنے گی، جو غور وفکر سے ماخوذ ہو (یعنی کسی چیز کے عرف بننے کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں نے غور وخوض کے بعد اس کو اپنی عادت بنایا ہو) مثلاً: بعض اشیاء میں وزن کے ذریعے، بعض میں کیل کے ذریعے اور بعض میں عدد کے ذریعے، مقدار کو متعین کرنے کے سلسلے میں لوگوں کا تعامل، اور جیسے شادی میں بعض جگہ اِس بات کا تعامل کہ عورت اپنے مہر کے پیسوں سے ہی پہننے اور بچھانے کے لیے کپڑا خرید کر، شوہر کے گھر لے جائے گی اور اُس وقت تک شبِ زفاف نہیں منائے گی، جب تک کہ شوہر، اس کو پیشگی

پورا مہر یا اس کا کچھ حصہ نہ دے دے، اسی طرح عقد کی بعض قسمیں مثلاً: استصناع وغیرہ میں لوگوں کا تعامل (ان سب مثالوں میں لوگوں کی عادت، کسی فطری وطبعی سبب کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ با قاعدہ لوگوں نے غور وفکر کے بعد؛ بعض میں حرج اور بعض میں ضرورت کی بناء پر، ان کو کرنا شروع کیا تھا، حتی کہ تکرار اور پھر تکرار کے اکثر لوگوں کے مابین عام وشائع ہونے کی وجہ سے، یہ سب چیزیں لوگوں کا عرف بن گئیں)

لہٰذا جو چیزیں غور وفکر کے بغیر طبعی عوامل کی وجہ سے لوگوں کے مابین عام ہیں، ان کو لوگوں کا عرف نہیں کہیں گے، اگر چہ وہ عادتیں عام یا غالب ہی کیوں نہ ہوں؛ اُن کو ''عادت'' کہا جائے گا جیسے: گرم علاقوں میں لوگوں کا جلدی بالغ ہونا اور ٹھنڈے علاقوں میں دیر سے بالغ ہونا۔

مذکورہ ساری باتیں عرف کی تعریف میں مذکور لفظِ ''قول أو عمل'' سے معلوم ہوئیں؛ اِس لیے کہ کسی قول یا فعل میں اکثر لوگوں کی عادت، غور وفکر کے بعد ہی بنتی ہے، ورنہ وہ طبعی چیز ہوتی ہے، قولی یا فعلی نہیں ہوتی (۱)۔

عرف اور عادت کے مابین نسبت

عرف اور عادت کے مابین نسبت کے سلسلے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے اور یہ اختلاف عرف وعادت کی تعریف کے اختلاف پر متفرع ہے۔

(۱) علامہ نسفیؒ، علامہ شامیؒ اور مجلۃ الاحکام العدلیہ کے اکثر شراح کے نزدیک دونوں کے مابین تساوی کی نسبت ہے؛ البتہ علامہ شامیؒ نے صراحت کی ہے کہ دونوں کے مابین مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے؛ لیکن مفہوم کے اعتبار سے فرق ہے (۲)۔

(۲) شیخ احمد فہمی ابوسنہ نے شمس الدین الفناری کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بات لکھی ہے کہ اُن کے نزدیک عادت فعل کے ساتھ خاص ہے اور عرف قول کے ساتھ، گویا دونوں

---

(۱) المدخل الفقهي العام: ۸۷۳/۲، المطلب الثالث: تعريف العرف.

(۲) قال الشاميّ: العرفُ والعادةُ بمعنى واحدٍ من حيثُ المِصداق، وإن اختلَفَا من حيثُ المفهوم (نشرُ العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۱۴/۲)

کے مابین اُن کے نزدیک تباین کی نسبت ہے[1]۔

(۳) علامہ ابن امیر حاجؒ کی تعریف کے مطابق، دونوں کے مابین عام خاص مطلق کی نسبت ہے یہی قول راجح اور صحیح ہے۔ عادت عرف کے مقابلے میں عام ہے؛ اِس لیے کہ عادت کا اِطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱) کسی طبعی سبب سے وجود میں آنے والی عادت۔

(۲) جمہور کی عادت، جس کو عرف کہتے ہیں۔

(۳) عادتِ فردیہ۔

جب کہ عرف کا اِطلاق صرف جمہور کی عادت پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ دونوں کے مابین عام خاص مطلق کی نسبت ہے: عادت عام ہے اور عرف، خاص، لہٰذا ہر عرف تو عادت ہوگا؛ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت عرف بھی ہو۔

عرف اور اِجماع کے مابین فرق

عرف اور اِجماع کی تعریف اور اُن سے متعلق فقہائے کرام کی بیان کردہ دیگر تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین نمایاں فرق ہے، مثلاً: اِجماع کے لیے کسی امر پر مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے،[2] جب کہ کسی چیز کے عرف بننے کے لیے مجتہدین کا اِتفاق ضروری

(۱) قد صرَّحَ شمس الدين الفناري في فصول البدائع، فقال: حَصَرَ المشايخُ قرينةَ المجاز في خمسة؛ ما بدلالة العرف قولاً والعادة فعلاً. (العرف والعادة في رأي الفقهاء: ص: ۱۱)

(۲) قال الآمديّ: الإجماعُ عبارةٌ عن اتّفاقِ جُملةِ أهلِ الحَلِّ والعقدِ من أمّةِ محمّدٍ ﷺ في عصرٍ من الأعصَارِ على حكمِ واقعةٍ من الوقائع (الإحكام في أصول الأحكام: ۱۹٦/۱، القاعدة الثانية، الأصل الثالث في الإجماع)

اِجماع کی لغوی و اِصطلاحی تعریف، اقسام، شرائط اور اُس سے متعلق دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے: الإحكام في أصولِ الأحكام: ۱۹۵/۱-۲۸٤، الأصلُ الثالثُ في الإجماع. الإجماع لابن المنذر النيسابوري.

نہیں ہے، عوام الناس کے اِتفاق سے بھی کوئی چیز لوگوں کا عرف بن سکتی ہے، نیز اگر ایک بار کسی حکم کے سلسلے میں مجتہدین کا اِجماع ہوگیا، تو اب اُن کے بعد آنے والے سارے لوگوں پر اُس حکم کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے اور عرف میں ایسا نہیں ہے؛ ممکن ہے کہ کوئی عرف کسی علاقے یا زمانے کے ساتھ خاص ہو، جیسا عرف ہوگا، اسی کے اعتبار سے حکم بھی بدلتا رہے گا۔

عرف کی قسمیں

عرف کی مختلف حیثیتوں سے کئی قسمیں کی گئی ہیں، جن کو تفصیل کے ساتھ یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے۔

عرف کی پہلی تقسیم

عرف کی اپنے موضوع اور مُتعلَّق کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عرف لفظی، عرف عملی؛ اِس لیے کہ عرف کا تعلق یا تو بعض الفاظ کو اُن کے متعارف معانی میں استعمال کرنے سے ہوگا یا بعض اعمال یا معاملات کی عادت بنا لینے سے ہوگا، پہلے کو عرفِ لفظی کہتے ہیں اور دوسرے کو عرفِ عملی۔

عرفِ لفظی: تعریف اور مثالیں

عرفِ لفظی یہ ہے کہ لوگوں کے مابین لفظ یا ترکیب کا استعمال کسی خاص معنی میں اس طرح عام ہو جائے کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے، تو بغیر کسی قرینے اور علاقۂ عقلیہ کے وہی معنی سمجھ میں آئیں (۱)۔

---

(۱) قال الشامي: ثم العرف عملي وقولي – والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره. (نشرف العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱٤– ۱۱۵)

اِس کے علاوہ بھی عرف لفظی کی تعریفیں کی گئیں ہیں: فقال ابن امیر حاجّ: العرفُ القولي هو أن يتعارَفَ ◄◄

عرف کی مذکورہ تعریف سے معلوم ہوا کہ اِس میں لفظ یا ترکیب کے اصلی معنی ترک کردیے جاتے ہیں، اب اس ترک کرنے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) بالکلیہ لفظ سے دوسرے معنی مراد لیے جانے لگیں، مثلاً: کوئی لفظ مطلق تھا، لیکن بعد میں اُس کو کسی متعینہ فرد کے ساتھ مخصوص کردیا گیا۔

(۲) لفظ کے اصلی معنی بالکلیہ متروک نہ ہوں؛ بلکہ اُس کے بعض معنی مراد لیے جائیں جیسے: کسی لفظِ عام سے اُس کے بعض افراد مراد لیے جائیں مثلاً: لفظِ ''درہم'' کا استعمال ملک میں رائج سکوں کے معنی میں ہونے لگا، حالاں کہ ''درہم'' کے اصلی معنی چاندی کے سکے کے ہیں، چاہے وہ ملک میں رائج ہوں یا نہ ہوں، اِسی طرح لفظ ''ولد'' اصلی معنی کے اعتبار سے مذکر ومؤنث دونوں کو شامل تھا، لیکن بعد میں مذکر کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

عرفِ لفظی کی تعریف سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جس طرح عرفِ لفظی مفردات میں ہوتا ہے، اسی طرح مرکبات میں بھی ہوتا ہے، مفردات کی مثال تو گذر چکی، مرکبات میں عرفِ لفظی کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی: ''لایَضَعُ قدمَه في دارِ فُلانٍ'' تو اِس سے گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا مراد ہوگا؛ اِس لیے کہ عرف میں اس جملے سے یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں؛ چناں چہ وہ کسی بھی طرح گھر میں داخل ہو، ہر صورت میں حانث ہوجائے گا[1]۔

◄◄ قومٌ إطلاقَ لفظٍ لمعنى، بحيثُ لا يَتَبادَرُ عند سماعِه إلا ذٰلك المعنى كالدّرهم على النقد الغالب (التقرير والتحبير: ۲۸۲/۱، المقالة الأولىٰ، مباحث العالم)

وقال الآفندي: العرفُ القولي هو اصطلاحُ جماعةٍ على لفظٍ يستعملُونَه في معنىً مخصوصٍ، حتى يتبادَرَ معناه إلى ذهنِ أحدِهم بمُجَرَّدِ سماعِه (دُرَرُ الحُكّام في شرح مجلّة الأحكام العدليّة: ۴۵/۱-۴۶، المادّةُ: ۳۶، العادةُ مُحَكَّمَةٌ)

و قال القرافيّ: العرفُ القوليُّ أن تكونَ عادةُ أهلِ العرفِ يستعملُون اللفظَ في معنى معينٍ، ولم يكن ذلك لُغَةً (الفروق: ۱۷۱/۱، الفرقُ الثامن والعشرون)

لیکن اِن سب تعریفوں کے مابین حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، صرف تعبیر کا فرق ہے۔

(۱) قال الملا خسروؒ: حَلَفَ: ''لا يَضَعُ قدمَه في دارِ فلانٍ'' حَنِثَ بدُخولِها مطلقًا أي: سواء ◄◄

اِسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی: ”علَيَّ المشي إلیٰ بیت اللّٰه“ تو اِس کی وجہ سے اُس پر حج یا عمرے میں سے کوئی ایک واجب ہوجائے گا؛ اِس لیے کہ عرف میں اِس جملے سے یہی مراد ہوتا ہے[1]۔



▸▸ كان راكِبًا أو ماشيًا حافيًا أو مُنتعِلاً؛ فإنَّ المعنى الحقيقي ههنا مهجور؛ إذ لو اضطَجَعَ، ووَضَعَ قدمَيه في الدار، بحيثُ يكونُ باقي جسدِه خارجَ الدَّار، لايقالُ في العرف إنَّه وَضَعَ القدمَ في الدار، فإذا هَجَرَ الحقيقةَ، أرِيْدَ معنى مجازيٌّ، وهو الدّخولُ مطلقًا بقرينةِ العرف (دُرَر الحُكّام شرحُ غُرَرِ الأحكام: ٤٨/٢، كتابُ الأيمان، بابُ حلفِ الفعل، كذا في المبسوط للسّرخسي: ٣٠/ ٢٩١، كتاب الرضاع، باب تفسير التحريم بالنسب، والدر المحتار مع رد المحتار: ٧٦١/٣، مطلبٌ: لايَضَعُ قدمَه في دار فلانٍ)

(١) قال الكاسانيّ: إنَّا أوجَبنا عليه الإحرامَ في لفظِ "المشي إلى بيتِ الله، أو إلى الكعبةِ، أو إلى مكّة، أو إلى بكّة" للعرف، حيثُ تعارفُوا استعمالَ ذلك كِنَايةً عن التزامِ الإحرام ولم يتعارفُوا استعمالَ غيرِها من الألفاظ (بدائع الصنائع: ٨٤/٥، كتاب النذر، بيانُ ركن النَّذر وشرائطه)

وقال الشاميّ: مطلبٌ قال: "عليّ المشيُ إلى بيتِ اللّٰهِ تعالىٰ أو الكعبةِ" . . . . قوله: "ويجبُ حَجٌّ أو عمرةٌ ماشياً إلخ. . ." أي: استحسانًا، وعلّله في "الفتح" بأنّه تُعُورِفَ إيجابُ أحدِ النُّسكين به، فصَارَ فيه مجازاً لغويًا حقيقةً عرفيّةً (رد المحتار مع الدر المختار: ٨٢٦/٣، كتاب الأيمان، بابُ اليمين في البيع والشّراء والصّوم والصّلاة وغيرها، وكذا في دُرَر الحُكّام شرحُ غُرَر الأحكام ومعه حاشيةُ الشّرنبلالي: ٢/ ٥٤-٥٥ كتابُ الأيمان، بابُ حلف الفعل)

وقال ابن الشّحنةؒ: وكذا لو قال: "عليَّ المشيُ إلى بيتِ اللّٰهِ تعالىٰ وإلى الكعبةِ أو إلى مكّة" فيلزمُه إحرامٌ وهو بالخيار إن شاء أحرم بالحج، وإن شاءَ أحرم بالعمرة؛ لأنَّ هذه اللّفظةَ صارَتْ كِنايةً عن إيجابِ الإحرام عرفًا (لسانُ الحُكّام في معرفةِ الأحكام: ٣٤٨/١، الفصلُ السَّادس عشر في الأيمان)

عرفِ لفظی بننے کا طریقہ اور عرفِ لفظی اور مجاز کے مابین فرق

عرفِ لفظی بننے کا طریقہ یہ ہے کہ لوگ کسی لفظ کے حقیقی معنی ترک کرنے پر اِتفاق کرلیں اور اس کو وہ دوسرے معنی میں کثرت سے استعمال کرنے لگیں، گویا وہ ایک دوسرے معنی کے لیے اس لفظ کو وضع کردیں اور حقیقی معنی بالکلیہ متروک ہوجائیں، چناں چہ اگر لفظ کے حقیقی معنی بالکلیہ متروک نہ ہوں؛ بلکہ کسی قرینے یا علاقے کی وجہ سے لفظ دوسرے معنی میں بھی استعمال ہو، تو اس کو مجاز کہیں گے(۱) جیسے: کسی نے چھوٹا سا ڈنڈا اٹھا کر قسم کھائی کہ وہ اس کے ذریعے فلاں کو ضرور قتل کرے گا، تو یہاں پر قرینہ یہ بتلا رہا ہے کہ ''قتل'' سے ''تکلیف دہ مار'' مراد ہے۔(۲) اِسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ: ''میں نے یہ چیز تم کو دس دینار کے بدلے ہبہ کردی''، تو اِس میں

---

(۱) **قال الجرجانيؒ:** المجازُ اسمٌ لِمَا أُرِيْدَ به غيرُ ما وُضِعَ له لمناسبةٍ بينهما، كتسميةِ الشُّجاعِ أسدًا، وهو مَفْعَلٌ بمعنى فاعلٍ مِنْ "جاز" إذا تعدّى كالمولى بمعنى الوالي، سُمِّيَ به؛ لأنَّه مُتَعَدٍّ من مَحَلِّ الحقيقة إلى مَحَلِّ المَجَاز (كتاب التعريفات: ۲۰۲/۱، باب الميم)

(۲) **قال الملا خسروؒ:** لو شَهَرَ عصًا، وحَلَفَ: لَيَقْتُلَنَّه، فعلى أي: الحَلِفُ يَقَعُ على إيلامِه لا حقيقةِ القتل، فإن آلم، بَرَّ وإلاحَنِثَ؛ لأنَّ العصا ليس آلةً للقتل؛ بل للإيلامِ بالضَّرب، كذا في "شرح الجامع الكبير" للصَّدر الشّهيد سليمان (دُرَرُ الحُكّام شرحُ غُرَرِ الأحكام: ۵۲/۲، كتابُ الأيمان، بابُ حلفِ الفعل)

وقال الحصكفيؒ: حَلَفَ لَيَضرِبَنَّ أو لَيَقْتُلَنَّ فُلانًا ألفَ مرَّةٍ، فهو على الكثرةِ والمُبالغة قال **الشاميؒ:** أفَادَ أنَّ القتلَ بمعنى الضَّربِ كما هو العُرف؛ لأنه الذي تمكّنَ فيه الكثرة لا بمعنى إزهاق الروح إلا مع النية أو القرينة ولِذا قالَ في "الدُّرَر" : شَهَرَ على إنسانٍ سيفًا، وحَلَفَ: "لَيَقْتُلَنَّه" ، فهو على حقيقتِه، ولو شَهَرَ عصًا، وحَلَفَ: "لَيَقْتُلَنَّه" فعلىٰ إيلامِه (الدر المختار مع رد المحتار: ۸۳۷/۳، كتابُ الأيمان، بابُ الأيمان في الضّرب والقتل وغير ذٰلك)

بدلیت کے قرینے سے معلوم ہوا کہ یہاں پر "ہبہ" سے مجازاً "بیع" مراد ہے(۱)۔

اِسی طرح قائل کا قول: "حَكَمَت المَحْكَمَةُ على فُلان" محکمہ نے فلاں کے خلاف فیصلہ کیا، اِس سے مراد "حَكَمَ الحَاكِمُ" ہے؛ اِس لیے کہ "محکمہ" جگہ کا نام ہے، جس میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔

اِس قسم کی تعبیریں کسی علاقے یا حال اور محل کے مابین عقلی ربط کی وجہ سے لوگوں کے مابین عام اور شائع ہیں، جس میں بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فعل کا صدور محل سے ہوا ہے، اِس بات سے قطع نظر کہ اس میں فاعل کون ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طرقِ تعبیر میں اِس طرح کے فنی اسالیب مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، ان کا عرفِ لفظی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا؛ اِس لیے کہ ان کی بنیاد کسی علاقے یا قرینے پر ہوتی ہے اور عرفِ لفظی تو ایک وضع شدہ لغت کا نام ہے، جس کے معنی محض لفظ ہی سے سمجھ میں آجاتے ہیں۔

عرفِ لفظی کی قسمیں اور ان کا حکم

عرف کی لغوی معنی کے موافق ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) عرفِ مقرر للمعنی اللغوی۔

(۲) عرفِ قاضی علی المعنی اللغوی۔

اِس لیے کہ کسی چیز کے عرفی معنی یا تو اُس کے لغوی معنی کے مطابق ہوں گے یا نہیں، پہلے کو "عرف مقرر للمعنی اللغوی" کہتے ہیں اور دوسرے کو "عرفِ قاضی علی المعنی اللغوی"۔

---

(۱) قال داماد آفندي: قد يَنقَلِبُ الهبةُ البيعَ بالتّعويض، هذا إذا ذَكَرَ بكلمة "على" بأن يُقَالَ: وَهَبْتُكَ ذَا علىٰ أن تُعَوِّضَني كذا (مجمعُ الأنهر شرحُ ملتقي الأبحر: ۳۴۶/۲، كتابُ الهبة، بابُ الرُّجوع عن الهبة)

عرفِ مقرر للمعنی اللغوی: تعریف اور مثال

اِس سے مراد ایسا عرف ہے، جو لغوی معنی کے موافق ہو، گویا عرفی معنی کے ذریعے لغوی معنی مؤکد ہو گئے اور اس میں مضبوطی پیدا ہو گئی جیسے لفظ "ورد" سے لوگوں کے عرف میں گلاب کے پھول کے پتے مراد لیے جاتے ہیں اور یہی اُس کے لغوی معنی بھی ہیں (۱)۔

عرفِ قاضی علی المعنی اللغوی: تعریف اور مثال

اِس سے مراد ایسا عرف ہے جس میں کسی چیز کے لغوی معنی بدل گئے ہوں، گویا عرفی معنی حقیقی معنی پر غالب آ گئے جیسے: لفظ "بَـنَـفْسَـجٌ" کے لغوی معنی "بنفشہ" کے پھول کے آتے ہیں؛ (۲) لیکن عرف میں اِس سے اُس کا تیل مراد لیا جاتا ہے، چناں چہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ "بنفشہ" نہیں خریدے گا اور اُس کی کوئی نیت بھی نہیں تھی، پھر اُس نے اس کا تیل خرید لیا، تو وہ حانث ہو جائے گا (۳)۔

---

(۱) قال المرغيناني: إن حَلَفَ على الورد، فاليمينُ على ورقه؛ لأنّه حقيقةٌ فيه، والعرفُ مُقرِّرٌ له (الهداية: ۲/۳۳۸، كتاب الأيمان، مسائل متفرقة)

(۲) البَنَفْسَجُ هو نباتٌ زهريٌّ من جنسِ (فيولا) من الفصيلةِ البَنَفْسَجِيّة يُزرَعُ للزِّينَةِ ولزهوره عطر الرائحة (المعجم الوسيط: ۱/۷۱، باب الباء)

(۳) قال المرغيناني: ولو حَلَفَ: "لايشتري بَنَفْسَجًا" ولانيَّةَ له، فهو على دُهنِه اعتبارًا للعرف، ولهذا يُسَمّى بائعُه بائع "البَنَفْسَج"، والشراءُ يبني عليه.......... وإن حَلَفَ على الورد، فاليمينُ على الورد؛ لأنّه حقيقةٌ فيه، والعرفُ مُقرِّرٌ له، وفي "البَنَفْسَج" قاضٍ عليه (الهداية: ۲/۳۳۸، كتاب الأيمان، مسائل متفرقة)

وفي العناية: إنَّ اسمَ الورد على الورق حقيقةٌ، وفي العرف أيضًا يُفهَمُ منه ذلك، فكان العرفُ مُقرِّراً للوقوع على الحقيقة، وأنَّ اسمَ "البَنَفْسَج" يقع على عين "البَنَفْسَج" حقيقةً كما هو مذهبُ الشّافعي لا على دُهنِه؛ لكنَّ العرفَ غيَّر تلك الحقيقةَ من عينِه إلى ◀◀

عرفِ لفظی کی دونوں قسموں کا حکم

عرفِ لفظی کی پہلی قسم، یعنی: جب کہ عرف اور لغوی معنی میں کوئی تعارض نہ ہو؛ بلکہ عرفی معنی لغوی معنی کے موافق ہوں، تو اس کا حکم ظاہر ہے کہ دونوں کا اعتبار ہوگا اور اگر عرفِ لفظی اور لغت میں تعارض ہو، تو بعض شوافع کو چھوڑ کر تمام ائمہ متفق ہیں کہ عرفِ لفظی کو ترجیح ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"والتحقيقُ أنَّ لفظَ الواقفِ، والمُوصِي والحَالِف، والنَّاذِر وكلّ عاقِدٍ، يُحْمَلُ علىٰ عادَتِه ولُغَتِه التي يتكلَّمُ بها، وافقت لُغَةَ العَرَب ولُغَةَ الشَّارع أولا"(۱)

"قسم کھانے والے، نذر ماننے والے، وصیت و وقف کرنے والے، نیز ہر معاملہ کرنے والے کے کلام اُس کی علاقائی زبان و عرف پر محمول کیا جائے گا، خواہ وہ مفہوم میں لغتِ عرب اور شارع کی زبان کے خلاف

◄◄ دُهنه، فكان العُرف غالبًا وراجحًا في اسم "البَنَفْسَج" على حقيقته (العناية:۲۰۷/۵، كتاب الأيمان، مسائل متفرقة في اليمين)

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۳۳/۲، و في هامشه نقلاً عن السير الكبير للسرخسي: الحاصلُ أنه يُعْتَبَرُ في كل موضع عرفُ أهل ذلك الموضع فيما يطلقون عليه من الاسم، أصله ما رُوي أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما إن صاحباً لنا أوجب بدنةً، أفتجزيه البقرة؟ فقال: ممن صاحبكم؟ فقال: من بني رَباح، فقال: و متى اقتنت بنو رَباح البقر، إنما وهم صاحبكم، الإبل (شرح السير الكبير للسرخسي، باب الشروط في الموادعة وغيرها، برقم: ۹۵۹۵) أقول: وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الحج من مصنفه: ۳۲۷/۳، برقم: ۱٤٦٥۷، عن سليمان بن يعقوب عن أبيه، قال: مات رجل من الحي وأوصى أن يُنحَرَ عنه بدنة، فسألت ابن عباس عن البقرة؟، فقال: تجزئ، قال: قلتُ من أي قوم أنت؟ قال: قلتُ: من بني رباح، قال: وأنّى لبني رباح البقر؟ إنما البقر للأزد، وعبد قيس.

ہی کیوں نہ ہو“

”ردالمحتار“میں علامہ شامیؒ فقہاء کے قول ”الأیـمـانُ مبنیَّةٌ علی العُرف“ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”إن قاعدةَ بناءِ الأیمانِ علی العُرْف، معناها أن المُعْتَبَرَ هو المعنی المقصودُ في العُرفِ من اللَّفظِ المُسَمّٰی، وإن كانَ في اللُّغة أوفي الشَّرعِ أعمّ من المعنی المُتعَارَف“ (۱)

”فقہاء کے یہاں یہ جو قاعدہ ہے کہ ”اَیمان“ کی بناء عرف پر ہوتی ہے؛ اِس کا مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والے کے الفاظ سے وہی معنی مراد لیے جائیں گے، جس کا لوگوں کے مابین عرف ہوگا، خواہ اُس لفظ کے لغوی اور شرعی معنی میں عرفی معنی کے بہ نسبت زیادہ عموم ہی کیوں نہ ہو“

علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں:

”الحقائقُ العُرفِیَّةُ مُقَدّمةٌ علی الحَقائقِ اللُّغویَّةِ“ (۲)

مذکورہ عبارتوں سے معلوم ہوا کہ عرفِ لفظی اور لغوی معنی میں تعارض کے وقت عرفِ لفظی کو ترجیح دی جائے گی، لغوی معنی مراد نہیں لئے جائیں گے۔

البتہ علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب ”الاشباہ والنظائر“ میں عرفِ لفظی اور لغت میں تعارض کی بحث پر مستقل فصل قائم کر کے فرمایا ہے کہ شوافع کے اِس سلسلے میں دو قول ہیں:

(۱) لغوی معنی کو ترجیح دی جائے گے، قاضی حسینؒ کی یہی رائے ہے۔

(۲) علامہ بغویؒ اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ تعارُض کے وقت عرفِ لفظی کو لغوی معنی پر مُقدَّم کیا جائے گا۔ (۳)

---

(۱) رد المحتار: ۷۴٤/۳، کتاب الأیمان، بابُ الیمین فی الدخول و الخروج و السكنی.

(۲) الفروق للقرافي: ۱۷۳/۱، الفرقُ الثامنُ والعشرون

(۳) قال السُّیوطيؒ: فصلٌ في تعارُضِ العُرف مع اللُّغة، حكی صاحبُ الكافي وجهین في المُقَدَّم: ◀◀

بہر حال! بعض شوافع کو چھوڑ کر تمام ائمہ اِس بات پر متفق ہیں کہ عرفِ لفظی کو لغوی معنی پر ترجیح دی جائے گی، احناف میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے تفصیل کے ساتھ اِس بحث کو ذکر کیا ہے اور ترجیح کی بہت سی مثالیں بھی بیان کی ہیں۔ (۱)

کیا عرف کا اعتبار صرف عربی زبان میں ہے؟

ہر جگہ کی عمومی زبان کا یہی حال ہے، لہٰذا ہر علاقے میں لوگوں کے کلام کو اُن کے مابین متعارف معنی پر ہی محمول کرنا ضروری ہے اور اس سلسلے میں ممکن ہے کہ ایک شہر کا عرف دوسرے شہر سے مختلف ہو، لیکن ہر جگہ وہیں کے عرف کا اعتبار ہوگا (۲)، نیز عقد، تعلیق، تنجیز اور اِذن، وغیرہ میں

◄◄ أحدُهُما – وإليه ذهبَ القاضي حسينٌ – الحقيقةُ اللّفظيّةُ عملاً بالوَضع اللُّغوي والثاني – وعليه البغويّ – الدّلالةُ العرفيّةُ؛ لأنّ العُرفَ يحكُمُ في التصرُّفات سِيّمَا في الأيمان، قال: "فلو دَخلَ دارَ صديقِه، فقدَّمَ إليه طعاماً فامتَنعَ فقالَ: إن لم تأكُل، فامرأتِي طالقٌ، فخرَجَ ولم يأكُلْ، ثم قدِمَ اليومَ الثاني، فقدَّمَ إليه ذلك الطعامَ، فأكلَ، فعلى الأول لايحنَثُ، وعلى الثاني يحنَثُ" اهـ (الأشباه والنظائر للسّيوطي: ۱/۹۴، فصلٌ في تعارُضِ العُرف مع اللُّغة)

(۱) فقالَ: فصلٌ في تعارُضِ العُرفِ مع اللُّغَة: صَرّحَ الزيلعيّ وغيرُه بأنّ الأيمَانَ مبنيَّةٌ على العُرف، لا على الحقائقِ اللُّغويَّةِ وعليها فروعٌ:
مِنها: لوحَلَفَ: "لايأكُلُ الخُبزَ" حَنِثَ بما يعتادُه أهلُ بلدِه، ففي "القاهرة": لايحنُثُ إلابخُبزِ البُر، وفي "طَبرِستَان": ينصرِفُ إلى خُبزِ الأرُزّ، وفي "زَبِيد": إلى خُبزِ الذرة والدُّخن، ولو أكَلَ الحَالِفُ خلافَ ماعندهم من الخُبز، لم يحنُث بأكلِ القطائف إلابالنّية.
ومِنها: الشّواءُ والطّبيخُ على اللّحمِ، فلا يحنُثُ بالباذِنجان، والجَزَرِ المَشوِيّ، ولايحنُثُ بالمُزَوَّرَةِ في الطّبيخِ، ولابالأرزِ المطبوخِ بالسّمن بخلافِ المَطبُوخِ بالدُّهن، ولابِقَلِيَّةٍ يابِسَةٍ.
ومِنها: الرأسُ مايُبَاعُ في مصره، فلا يحنُثُ إلابرأس الغنَم.
ومنها: حَلَفَ: "لايدخُلُ ضيعةً، أوكَنِيسَةً، أوبيتَ نارٍ، أوالكعبةَ" لم يحنُثْ. (الأشباه والنظائر لابن نجيم: ۱/۸۳،۸۴، فصلٌ في تعارُض العُرف مع اللُّغة)

(۲) قال الشامي: إن قولَهم باعتبار العرف في الأيمان، ليسَ المرادُ به عرفُ العرب؛ بل أيّ عرفٍ كان في أيّ بلدٍ كانَ وفي البحر عن المحيط: وفي الأيمان يُعتبَرُ العرفُ في كلّ موضعٍ ◄◄

عوام کے مابین رائج شدہ اسلوب ہی کا اعتبار کیا جائے گا، اگر چہ وہ فصیح لغت کے قواعد کے حوالے سے نحویوں کے مسلک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔

عرفِ عملی: تعریف اور مثالیں

کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت اور رواج کو عرفِ عملی کہا جاتا ہے جیسے: بیعِ تعاطی یعنی: زبانی اِیجاب وقبول کے بغیر خرید وفروخت کرنا، یا جیسے: عربوں کے یہاں مہر کے کچھ حصے کا تعجیلاً اور کچھ حصے کا تاخیراً ادا کرنا، یا ہفتے میں کسی دن چھٹی کا ہونا وغیرہ وغیرہ (۱)۔

عرف کی دوسری تقسیم

عرف کی اپنے مصدر کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عرفِ عام اور عرفِ خاص۔

◄◄ حتى قالوا: لو كانَ الحالِفُ خوارزميًا، فأكَلَ لحمَ السَّمَك يَحنثُ؛ لأنَّهم يُسَمُّونَه لحمًا (ردالمحتار: ۳/ ۷۷۳، بابُ اليمين في الأكل والشّرب واللّبس)

(۱) **قال عبدالوهّاب خلاّف:** العرفُ الفعليُّ: كتعارُفِ الناس البيعَ بالتَّعاطي من غيرِ صيغةٍ لفظيَّةٍ (علم أصول الفقه للخلاّف، ص: ۸۹، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الدليل السابع: العرف)

وقال الشيخ أحمد فهمي: العرفُ العمليُّ: هوما جرى عليه العملُ، سواء أكان ذلك عاماً كتاستصناعِ الأواني والخِفاف، ودخول الحمام من غير تعيينِ زمنٍ ولا أجرةٍ، أوخاصاً ببلدٍ ككونِ رأس المال لأهل البوادي هو الأنعام (العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۱۹)

وقال وهبة الزحيلي: مثالُ العرف العملي اعتيادُالنَّاس بيعَ المُعَاطَاةِ من غير وُجودِ صيغةٍ لفظيَّةٍ، وتعارفُهم قِسْمَةَ المَهر في الزَّواج إلى مقّدم معجّلٍ ومؤخّر مؤجّلٍ، وتعارفُهم أكلَ القمح والأرز ولحمَ الضأن أوالبَقَرِ (الوجيزُ في أصول الفقه، ص: ۹۷، الدليلُ السَّابعُ: العرف، الفصلُ الأول: الأدلَّةُ الشرعيَّةُ)

عرفِ عام: تعریف اور مثالیں

سارے یا اکثر ملکوں کے لوگ اگر کسی چیز کو اپنی عادت بنالیں، تو اس کو عرفِ عام کہتے ہیں (۱) جیسے: بہت سی ضروری چیزیں مثلاً: جوتے، کپڑے وغیرہ میں اِستصناع کا معاملہ کرنا؛ اس لیے کہ پرانے زمانے سے اب تک ضرورت کی بناء پر لوگ یہ معاملہ کرتے آئے ہیں، (۲) حتی کہ اِس

---

(۱) قال الشاميّ: العرفُ العامُ هو ما تَعامَلَه عامّةُ أهلِ البِلادِ سواء كان قديمًا أو حديثًا (نشرُ العرف: ۱۲۵/۲)

فائدہ: عرفِ عام کی تعریف میں علماء نے مختلف تعبیریں اِستعمال کی ہیں، اکثر علماء کی تعبیر سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک عرف، اُس وقت عام ہوگا، جب کہ پوری دنیا کے سارے یا اکثر ملکوں میں رائج ہو، جب کہ بعض علماء نے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں، جو اپنے معنی میں واضح نہیں ہیں، انہوں نے "جـمیعُ البِلاد"، "جمیعُ البُلدَان" اور "کُلُّ الأمصَار" جیسے الفاظ اِستعمال کیے ہیں، اِن جملوں سے پوری دنیا کے تمام ملک بھی مراد لیے جاسکتے ہیں اور ایک ملک کے تمام شہر بھی۔

بعض علماء نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ عرف کے عام اور خاص ہونے کی تقسیم ایک ملک کے باشندوں کے اعتبار سے ہے، اگر کسی ملک کے اکثر باشندوں کے مابین کوئی چیز رائج ہوجائے، تو اُس کو عرفِ عام کہیں گے، ورنہ عرفِ خاص؛ انھوں نے اس پر دلیل دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر عرف کے عام ہونے کے لیے، پوری دنیا کے تمام یا اکثر ملکوں میں رائج ہونے کی شرط لگادی جائے گی، تو ایک دو مثالوں کے علاوہ اس کا مصداق تلاش کرنا مشکل ہوجائے گا، نیز مذہبِ حنفی کے راجح قول کے مطابق عرفِ خاص کا اعتبار نہیں ہے، ایسی صورت میں عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی بات ہوگی؛ اِس لیے کہ سوائے ایک دو معاملات کے شاید ہی کوئی اور معاملہ ہو، جو عرفِ عام کا مصداق بن سکے۔ بندے کی ناقص نظر میں عرفِ عام کی تعریف کے حوالے سے اکثر علماء کا قول راجح ہے، یعنی دنیا کے اکثر ملکوں میں کوئی چیز رائج ہوجائے تو اس کو عرفِ عام کہیں گے اور بعض حضرات کا یہ فرمانا کہ "اس صورت میں عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی بات ہوجائے گی؛ اس لیے کہ مذکورہ معنی کے مطابق عرفِ عام کا مصداق تلاش کرنا مشکل ہے اور مذہبِ حنفی میں عرفِ خاص کا کوئی اعتبار نہیں ہے" صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ اس لیے کہ مذکورہ معنی کے اعتبار سے عرفِ عام کی مثالیں بہت سی موجود ہیں، نیز فقہ حنفی میں عرفِ عام اور عرفِ خاص دونوں کا اعتبار ہے، البتہ دونوں کے اعتبار کا دائرہ اپنی شرائط کے ساتھ الگ الگ ہے۔ (تفصیل عرف کی شرعی حیثیت کی بحث میں ملاحظہ فرمائیں)

(۲) قال الزيلعيّ: أما الاستصناعُ فللإجماعِ الثَّابتِ بالتَّعامُلِ مِن لَدُنِ النَّبِيِّ ﷺ إلى يومِنا هذا، وهو من أقوى الحُجَج. . . . . . . إلخ. (تبيينُ الحقائق: ۱۲۳/٤، كتاب البيع، باب السلم) ◀◀

زمانے میں تو پوری پوری فیکٹریوں اور عمارتوں میں بھی اِستصناع کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس زمانے میں شیرز کی خرید وفروخت اور قسطوں پر خرید وفروخت وغیرہ بھی عرف عام کی مثال بن سکتی ہیں، اِن کے علاوہ اور بھی عرف عام کی مثالیں تلاش کرنے سے مل سکتی ہیں۔

عرفِ خاص: تعریف اور مثالیں

عرفِ خاص ایسے عرف کو کہتے ہیں، جو کسی جگہ یا شہر یا لوگوں کی خاص جماعت کے ساتھ مخصوص ہو۔

عرفِ خاص کی بے شمار مثالیں ہیں؛ اِس لیے کہ لوگوں کی ضرورتیں اور اُن کو پورا کرنے کے طریقے ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، جیسے: کس طرح کے عیب سے مبیع کی قیمت میں کمی آئے گی اور کس سے نہیں آئے گی؛ اِس کا پتہ تاجروں کے عرف سے چلے گا اور اس سلسلے میں تاجروں کا عرف بدلتا رہتا ہے اور جیسے: اہلِ عراق کا یہ عرف کہ وہ گھوڑے کے لیے لفظِ "دَابَّة" استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہی اور اصولی جملہ اصطلاحات مثلاً: فرض، واجب، سنت، شرط، سبب وغیرہ یہ سب چیزیں عرفِ خاص میں داخل ہیں۔

نوٹ: بعض حضرات نے یہاں پر "عرفِ شرعی" کو عرف کی ایک الگ قسم مان کر ذکر کیا ہے یعنی انھوں نے عرف کی اپنے مصدر کے اعتبار سے تین قسمیں کی ہیں: عرفِ عام، عرفِ خاص، عرفِ شرعی؛ حالاں کہ عرفِ شرعی الگ کوئی قسم نہیں ہے، بلکہ وہ عرفِ خاص ہی میں داخل ہے (۳)۔

▶▶ وقال ابن مازة: جوَّزنا الاستصناعَ بتعامُل الناس؛ فإنَّ النَّاسَ تعامَلُوا الاستصناعَ....... مِن لَدُن رسولِ الله ﷺ إلىٰ يومِنا هٰذا من غيرِ نكيرٍ، ولا ردٍّ مِن الصَّحَابَة رضي الله عنهم ولامِن التَّابعين. وتعاملُ النَّاسِ من غيرِ نكيرٍ ولا ردٌّ من علماء كلِّ عصرٍ، حُجَّةٌ يُترَكُ بها القياسُ، ويُخَصُّ بها الأثَرُ (المحيطُ البُرهاني في الفقه النُّعماني: ۱۳۴/۷، كتاب البيع، الفصل الرابع والعشرون في الاستصناع)

(۳) مثلاً شیخ فہمی فرماتے ہیں:

"العرفُ الشرعيُّ: هو اللَّفظُ الذي استعمَلَه الشَّرعُ مُرِيدًا منه معنًى خاصًا مثل المَنقُولات كالصَّلاةِ نُقِلَت عنِ الدُّعاء إلى العِبَادَةِ المخصُوصَةِ (العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۲۰) ◀◀

عرف کی تیسری تقسیم

عرف کی نصوصِ شرعیہ اور قواعدِ شرعیہ کی موافقت یا مخالفت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عرفِ صحیح، عرفِ فاسد؛ اِس لیے کہ عرف یا تو نصوص اور قواعدِ شرعیہ کے موافق ہوگا یا مخالف، پہلے کو عرفِ صحیح کہتے ہیں اور دوسرے کو عرفِ فاسد۔

عرفِ صحیح: تعریف اور مثالیں

عرفِ صحیح ایسے عرف کو کہتے ہیں، جس میں کسی بھی نص شرعی یا قاعدۂ شرعیہ کی حقیقت میں (۱) مخالفت نہ پائی جائے، ماقبل میں جو مثالیں دی گئی ہیں، اُن میں سے اکثر عرفِ صحیح کی مثالیں ہیں۔

عرفِ فاسد: تعریف اور مثالیں

عرفِ فاسد ایسے عرف کو کہتے ہیں، جو حقیقت میں کسی نصِ شرعی یا قاعدۂ شرعیہ کے مخالف ہو جیسے: بہت سے منکرات کا لوگوں کے مابین عام ہونا مثلاً: عورتوں کا نیم برہنہ حالت میں بازاروں میں نکلنا، سودی معاملات کی کثرت، شراب اور زنا کا عموم اور بعض علاقوں میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنا وغیرہ وغیرہ (۲)۔

◀◀ علامہ آفندی نے بھی عرفِ شرعی کو مستقلاً ذکر کیا ہے، چناںچہ وہ فرماتے ہیں:

"العرفُ الشرعي هو عبارةٌ عن الاصطِلاحَاتِ الشَّرعيَّةِ كالصَّلاة، والزَّكاة، والحجِّ، فبِاستعمالِها في المعنى الشرعي أُهمِلَ معناها اللُّغويّ" (درر الحكام: ۱/۴۵، المادة: ۳۶، العادة محكمة)

(۱) جب نصِ شرعی خود عرف پر مبنی ہو، تو عرف کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی کے وقت بظاہر نص کی مخالفت نظر آتی ہے؛ لیکن حقیقت میں کوئی مخالفت نہیں ہوتی؛ بلکہ فقہاء کی تصریحات کے مطابق عین نص پر ہی عمل کرنا ہوتا ہے۔

(۲) في الموسوعَة الفقهية: يَنقَسِمُ العرفُ إلى صحيحٍ وفاسدٍ، فالصَّحيح هوُ ما تَعارَفَه النَّاسُ وليس فيه مخالفةٌ لنصٍّ شرعيٍ، ولاتفويتٌ لمَصلَحَةٍ ولاجَلبٌ لمَفسَدَةٍ كتعارُفِهم تقديمَ الهَدايا ◀◀

عرف کی چوتھی تقسیم

عرفِ مقارن

''عرفِ مقارن'' سے مراد ایسا عرف ہے جو نصوص یا لوگوں کے اقوال وافعال کے وارد ہونے کے وقت موجود ہو۔

عرفِ حادث

''عرفِ حادث'' سے مراد ایسا عرف ہے، جو نصوص یا لوگوں کے اقوال وافعال کے وارد ہونے کے بعد وجود میں آئے۔

نوٹ: عرفِ مقارن اور عرفِ حادث کی مثالیں اور حکم؛ عرف کی شرعی حیثیت کی بحث میں ملاحظہ فرمائیں۔



◄◄ من الخَطِيبِ لخَطِيبَتِه، وعدمَ اعتبارِها من المهر.

والعرفُ الفاسدُ ماخَالَفَ بعضَ أدلَّةِ الشَّرعِ أوبعضَ قواعِده كتعارُفِهم على بعضِ العُقُود الرِّبويَّة (الموسوعة الفقهية: ٣٠/٥٦، مادة: عرف)

وقال الشاميؒ: اعلم أنَّ العرفَ نوعان: خاصٌّ وعامٌّ، وكلٌّ منهما إمَّا أن يُوافِقَ الدَّليلَ الشَّرعيَّ أوالمنصوصَ عليه في المذهب، فقد ذُكِرَ ذٰلك في البابين: الباب الأول إذا خالفَ الدّليلَ الشّرعيّ، فإن خَالَفَه من كلِّ وجهٍ بأن لَزِمَ منه تركُ النّصّ، فلا شكَّ في ردّه كتعارُفِ النَّاس كثيرًا من المُحَرَّمَات من الرِّبا وشُربِ الخَمَر، ولُبس الحرير والذهب، وغيرذٰلك مما وَرَدَ تحريمُه نصًا..... إلخ (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦)

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

احکامِ شرعیہ کی تولید وتحدید میں عرف کا جو اثر اور مقام ومرتبہ ہے، اس کے لیے چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، جب وہ شرائط پائی جائیں گی، تب ہی عرف کو معتبر مانا جائے گا۔

فقہاء نے مختلف مقامات پر اُن شرائط کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اگر ان سب کا خلاصہ کیا جائے تو مجموعی طور پر چار شرطیں بنتی ہیں۔

(۱) عرف، کلی یا اکثری ہو، فقہاء نے عام طور پر اِس شرط کو ''مُطَّرِد'' اور ''غالب'' کے الفاظ سے ذکر کیا ہے (۱)۔

(۲) جس عرف کو تصرفات میں حکم بنایا جارہا ہے، ان تصرفات کے پائے جانے کے وقت ہی عرف موجود ہو، فقہاء اس شرط کو ''عرفِ مقارن'' سے تعبیر کرتے ہیں (۲)۔

(۳) عرف کے خلاف کوئی صراحت نہ پائی جائے (۳)۔

(۴) عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی ثابت شدہ نص یا شریعت کے کسی قطعی اصول کو چھوڑنا لازم نہ آئے (۴)۔

---

(۱) قال ابن نجیمؒ: المبحث الثاني: إنما تُعْتَبَرُ العادةُ إذا اطَّرَدَت أو غَلَبَت (الأشباه: ۱/ ۸۱)
وقال السیوطيؒ: إنما تُعْتَبَرُ العادةُ إذا اطَّرَدَت،فإن اضطربت فلا (الأشباه للسیوطي: ۱/ ۹۲)

(۲) قال ابن نجیمؒ: العرفُ الذي تُحْمَلُ علیه الألفاظُ، إنما هو المقارنُ السابقُ دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عِبرةَ بالعرف الطاري (الأشباه: ۱/ ۸۶، المبحث الرابع وكذا قال السیوطي في الأشباه: ۱/ ۹۶)

(۳) قال ابن عبدالسلام: كلُّ مایثبُتُ في العرف إذا صَرَّحَ المتعاقدان بخلافه بمایوافِقُ مقصودَ العقد صَحَّ (قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ۲/ ۱۸۶، قاعدةٌ من المستثنیات من القواعد الشرعیة)
وقال علي حیدر: إنَّ العرفَ والعادةَ یكونُ حجةً إذا لم یكن مخالفًا لنصٍّ أو شرطٍ لأحدِ المتعاقدین (درر الحكام في شرح مجلّة الأحكام العدلیة: ۱/ ۴۷، مادّة: ۳۷، استعمالُ الناس حجةٌ یجبُ العملُ بها)

(۴) قال ابن نجیم: التعاملُ بخلاف النصّ لا یُعْتَبَرُ (الأشباه: ۱/ ۸۰)

پہلی شرط کی وضاحت

عرف کے مُطَّرد ہونے سے مراد یہ ہے کہ معاشرے میں سو فیصد وہ عرف جاری ہو یعنی: جس جگہ جس چیز میں لوگوں کا جو عرف ہے، وہ چیز اس جگہ جب بھی پائی جائے، تو لوگوں کا عرف بھی اس میں جاری ہو مثلاً: نکاح میں مہر کو معجّل و موٴجل میں تقسیم کرنے کے عرف کو، کسی علاقے میں اس وقت مُطّرِد مانا جائے گا، جب اس علاقے کے لوگ ہر نکاح میں ایسا ہی کریں۔

اور عرف کے اکثری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اکثر واقعات میں لوگ عرف کے مطابق عمل کریں۔ گویا پہلی شرط کا حاصل یہ ہوا کہ حوادث میں عرف کو بحیثیت حکم اُس وقت معتبر مانا جائے گا، جب کہ لوگ اکثر واقعات میں اس کے مطابق عمل کریں (۱) لہٰذا اگر کسی چیز کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو جائے، پھر کبھی کبھی اس کے خلاف بھی لوگ عمل کرلیں، تو اس کی وجہ سے تعامل کو ختم قرار نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ نادر چیزوں کا اعتبار نہیں ہوتا ہے (۲) علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں:

”إذا كانت العوائدُ معتبرةً شرعًا، فلا يَقْدَحُ في اعتبارها انخرافُها ما بَقِيَت عادةً في الجملة“ (۳)

عرفِ مشترک: تعریف اور اس کا حکم

اگر عرف کے مطابق لوگوں کا عمل کرنا اور نہ کرنا برابر ہو، تو اس کو ”عرفِ مشترک“ کہتے ہیں

---

(۱) یعنی عدد کے اعتبار سے اغلبیت اس معنی کر کہ سارے لوگوں کے مابین یا اکثر لوگوں کے مابین عرف جاری ہو، یہ عرف کے معتبر ہونے کی شرط نہیں؛ بلکہ رکن ہے، اس کے بغیر تو عرف کا تحقق ہی نہیں ہوگا، پہلی شرط سے عدد کے اعتبار سے اغلبیت مراد نہیں ہے، بلکہ جب کسی چیز میں عرف بن گیا، تو اب اس کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس عرف کے مطابق لوگوں کا عمل اکثر واقعات میں جاری ہو (هامش المدخل الفقهي العام: ۸۹۸/۲)

(۲) العبرة للغالب الشائع لا للنادر (مجلة الأحكام العدلية: ۱/ ۲۰، مادة: ۴۲، قواعد الفقه: ۹۱/۱)

(۳) الموافقات: ۲/ ۴۹۵، فصل: انخراق العوائد المعتبرة شرعًا لا يقدح في انخراقها.

جس کا لوگوں کے معاملات میں کوئی اعتبار نہیں ہے، نیز واجباتِ مطلقہ اور حقوق کی تحدید میں اس کو دلیل بھی نہیں بنایا جائے گا؛ اس لیے کہ لوگوں کے اس کے مطابق کبھی کبھی عمل کرنے کو، اگر اس بات کی دلیل قرار دیا جائے کہ وہ اس کو حکم بنا رہے ہیں، تو کبھی کبھی لوگوں کے اس کے مطابق عمل نہ کرنے سے اس بات کی نفی ہو جاتی ہے؛ اسی وجہ سے عرف کی دونوں قسموں عرف لفظی ومعنوی کے لیے مطرد یا غالب ہونا شرط ہے (۱)۔

کیا کتبِ فقہ میں کسی حکم کو عرفی قرار دینا، اس کے عرفی ہونے کے لیے کافی ہے؟

عرف کے معتبر ہونے کی پہلی شرط سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ کسی چیز کے عرفی ہونے کا فیصلہ اس وقت کیا جائے گا، جب کہ وہ اطراداً یا غلبۃً لوگوں کے مابین متحقق ہو، محض کتابوں میں کسی حکم کے عرفی ہونے کی صراحت پر اکتفاء کرنا درست نہیں ہے؛ چناں چہ اگر مفتی کے پاس کوئی شخص ایسا مسئلہ لے کر آئے، جس کے بارے میں کتبِ فقہ میں عرف کی بنیاد پر کوئی حکم لگایا گیا ہے، تو مفتی کے لیے درست نہیں ہے کہ محض اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کے مطابق فتوی دے دے؛ بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس سلسلے میں اولاً اپنے زمانے اور علاقے کے لوگوں کے

---

(۱) قال الشاميؒ، تنبيهٌ: اعلم أنَّ كُلًّا من العرف العام والخاص، إنما يُعتبر إذا كان شائعًا بين أهله بعرفه جميعهم؛ ولهٰذا نقل البيريؒ في شرح الأشباه عن المستصفى مانصُّه: التعاملُ العامُ أي: الشائعُ المستفيضُ والعرفُ المشتركُ لايَصِحُّ الرجوعُ إليه مع التردد......ثم نقل عن المستصفى أيضًا مانصُّه: ولايصلح مقيدًا؛ لأنه لما كان مشتركاً، ضارمتعارضًا فقوله :"التعامل العام يشمل العام مطلقًا" أي: في جميع البلاد، والعام المقيد أي: في بلدةٍ واحدةٍ، فكلٌّ منهما لايكون عامًا تبني الأحكامُ عليه، حتى يكون شائعًا مستفيضًا بين جميع أهله، أما لو كان مشتركًا، فلا يبني عليه الحكمُ للتردُّد في أنَّ المتكلم قَصَدَ هٰذا المعنى أو المعنى الآخر، فلا يتقيد أحد المعنيين بتحقق الاشتراك (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۳۴/۲)

عرف کو دیکھے اور پھر فتوی دے(۱)۔

عرف کے مُطّرِد یا غالب ہونے اور عام ہونے کے مابین فرق

عرف کے مطرد یا غالب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عام بھی ہو؛ اس لیے کہ عرف کا عام ہونا دوسری چیز ہے اور مطرِد ہونا الگ چیز ہے۔ عرفِ عام یہ ہے کہ عرف سارے شہروں میں جاری ہو اور عرفِ خاص یہ ہے کہ عرف کسی خاص شہر یا خاص علاقے یا خاص قسم کے پیشے والوں کے مابین جاری ہو۔

عرفِ خاص اور عرفِ عام دونوں کے معتبر ہونے اور حکم بننے کے لیے یہ شرط ہے کہ جہاں بھی وہ عرف پایا جائے، اس میں وہاں کے لوگوں کے اکثر یا سارے اعمال اسی کے مطابق ہوں؛ اس لیے کہ بسا اوقات عرف کے عام ہونے کے باوجود اس میں مذکورہ شرط نہیں پائی جاتی ہے۔

دوسری شرط کی وضاحت

عرف کے شرعاً معتبر ہونے کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ تصرفات کے وجود سے پہلے ہی موجود ہو، یعنی عرف اُن تصرفات میں معتبر ہوگا جو عرف کے بعد پیدا ہوں گے، ماضی میں جو تصرفات ہو چکے ہیں، بعد میں بننے والے عرف کا اس میں کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

---

(۱) شیخ محمد فہمی ابوسنہ فرماتے ہیں:

"والغلبةُ والاطّرادُ إنما يُعتَبَران إذا وُجِدَا عند أهل العرف من البلاد أو الطوائف، أما الشهرةُ في كتب الفقه، فلا عِبْـرَةَ بها، حتى لو وَرَدَ على المفتي مَن يَستفتِيه في واقعةٍ عرفيةٍ، كان عليه أن يَنظُرَ في عوائد بلدِه، فيبني حكمه عليها، لاعلى ما اشتهر في كتب المذاهب، وقال نقلاً عن القرافي في الإحكام: ولايكفي في الاشتهار كونُ المفتي يعتقدُ ذٰلك، فإنَّ ذٰلك نشأ من قراءة المذهب ودراسته والمناظرة عنه؛ بل الاشتهار أن يكونَ أهل ذٰلك المصر لايفهمون عند الإطلاق إلا ذٰلك المعنى". (العرف والعادة في رأى الفقهاء، ص: ٥٦، المقال الثالث).

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ لوگوں کے مابین کسی چیز میں عرف کو اُس وقت معیار اور حکم قرار دیا جائے گا، جب کہ عرف اس چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی موجود ہو، تا کہ اس عرف کی بنیاد پر اس چیز کا حکم معلوم کیا جا سکے۔

حاصل یہ ہے کہ عرف کا تعلق ماضی سے نہیں؛ بلکہ مستقبل سے ہے یعنی: ماضی کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرفِ حادث کا کوئی اعتبار نہیں۔ واضح رہے کہ عرفِ لفظی اور عرفِ عملی دونوں کے معتبر ہونے کے لیے اس شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

چناں چہ عرفِ لفظی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ذاتی طور پر ارادے کے ذریعہ کسی چیز میں تصرف کرنے والے کے کلام مثلاً: وقف، قسم، نذر، وصیت، طلاق اور عقود میں عاقد کے کلام کو لغوی معنی کے بجائے عرفی معنی پر محمول کیا جائے گا، مگر جس عرفِ لفظی پر کلام کے معانی کو محمول کیا جائے گا، وہ وہ عرف ہوگا جو ان تصرّفات کے وقت موجود ہو، اس لیے کہ یہی عرف متکلم کی مراد کو متعین کرے گا، چناں چہ اگر بعد میں وقف، وصیت اور دیگر عقود میں وارد ہونے والے الفاظ و تراکیب کے معانی و مفاہیم میں عرفاً تبدیلی ہوگئی، تو پہلے جس عرفی معنی کے اعتبار سے تصرفات ہو چکے ہیں، بعد میں بننے والے اس نئے عرف کا ان میں کوئی اثر نہیں ہوگا؛ بلکہ اب اس نئے عرف کے بننے کے بعد جو تصرفات پیش آئیں گے، ان میں یہ نیا عرف مؤثر ہوگا، مثلاً: لفظ ”علی الفريضة الشرعية“ کے عرفی معنی، واقف اور وصی کے کلام میں آج تک یہ ہیں کہ وقف کی آمدنی یا مالِ وصیت میں سے مذکر کو مؤنث کے مقابلے میں دوگنا حصہ ملے گا، اب اگر اس لفظ کے عرفی معنی بدل جائیں اور لوگوں کے مابین اس کے معنی یہ ہو جائیں کہ مذکر و مؤنث دونوں کو برابر حصہ ملے گا، تو پہلے جس عرفی معنی کے اعتبار سے وقف اور وصیت کے جو احکام نافذ ہو چکے ہیں، بعد میں بننے والے اس نئے عرف کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوگا اور وہ احکام علیٰ حالہ باقی رہیں گے، اسی بات کو علامہ ابن نجیمؒ نے ”الاشباہ والنظائر“ میں فرمایا ہے:

”العرفُ الذي تُحمَلُ عليه الألفاظُ، إنما هو المقارنُ

السابقُ دون المتأخر ولِذَا قالوا: لا عِبرَةَ بالعرف الطاري". (۱)

''جس عرف پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا، اُس سے مراد ایسا عرف ہے، جو معاملے کے وقت موجود ہو، نہ کہ عرفِ حادث، اسی وجہ سے فقہاء نے فرمایا ہے کہ عرف طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے''۔

شارع کی نصوص میں بھی اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی: نصوصِ شرعیہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ شارع کی طرف سے نص کے صادر ہونے کے وقت، اس کے جو عرفی معنی تھے، وہی معنی مراد لیے جائیں؛ اس لیے کہ وہی شارع کی مراد ہے، لہٰذا اگر نص کے الفاظ کے معنی عرفی بعد میں بدل جائیں، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اگر ایسا ہوگا تو کوئی نص بھی ایک معنی پر برقرار نہیں رہ پائے گی، مثلاً: مصارف زکات کی آیت میں لفظ ''فی سبیل اللّٰہ'' کے اُس وقت ایک عرفی معنی تھے، یعنی علی اختلاف الاقوال شرعی جہاد کے مصالح یا خیر کے کاموں کے راستے، اسی طرح لفظ ''ابن السبیل'' کے ایک عرفی معنی تھے یعنی: ایسا شخص جو سفر میں لوگوں سے منقطع ہو جائے۔

اب اگر اِس وقت ان تعبیروں میں سے کسی تعبیر کے معنی لوگوں کے عرف میں بدل جائیں مثلاً: لفظ ''فی سبیل اللّٰہ'' کے معنی لوگوں کے عرف میں ''طلب علم'' کے ساتھ مختص ہو جائیں یا ''فی سبیل اللّٰہ'' سے مراد راستے میں پڑا ہوا وہ بچہ ہو، جس کے والدین کا پتہ نہ چل سکے، تو عرف کی تبدیلی کے باوجود بھی مذکورہ نص کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا، جو معنی نص کے وارد ہونے کے وقت معمول بہ تھے اور اسی معنی کی حدود میں رہتے ہوئے اس نص پر عمل کیا جائے گا؛ اس لیے کہ وہی شارع کی مراد ہے، نص کے وارد ہونے کے بعد نئے پیدا ہونے والے عرفی واصطلاحی معنی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/۸۶.

علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں:

"القاعدةُ أنَّ مَن له عرفٌ وعادةٌ في لفظٍ، إنما يُحمَلُ لفظُه على عُرفِه، فإن كان المتكلمُ هو الشرعُ، حَمَلنَا لفظَه على عُرفِه وخصَّصنَا عمومَ لفظه في ذٰلك العرف إن اقتضى العرفُ تخصيصًا أو على المجاز إن اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة، أو إضمار أو غيره، وبالجملة دلالةُ العرف مقدمةٌ على دلالة اللغة؛ لأنَّ العرفَ ناسخُ اللغة والناسخُ يُقَدَّمُ على المنسوخ، أما العوائدُ الطارئةُ بعدَ النطق لايُقضٰى بها على النطق؛ فإن النطقَ سالمٌ عن معارضتها، فيُحملُ على اللغة، ونظيرُه إذا وَقَعَ العقد في البيع، فإنَّ الثمنَ يُحمَلُ على العادة الحاضرة فى النقد، وما يُطرأُ بعد ذٰلك من العوائد في النقود، لاعبرةَ به في هذ البيع المتقدم، وكذلك النذرُ والإقرارُ، والوصيةُ إذا تأخَّرَت العوائدُ عليها لاتُعتَبَرُ، وإنما تُعتَبَرُ من العوائد **ماكان مقارنًا لها، فكذلك نصوصُ الشريعة لاتؤثِّرُ في تخصيصها إلا ما قَارَنَها من العوائد**" (۱)

"علامہ قرافیؒ کی مذکورہ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عرف کی دلالت لغت کی دلالت پر مقدم ہے؛ اس لیے کہ عرف لغت کو منسوخ کرنے والا ہے اور ناسخ منسوخ پر مقدم ہوتا ہے، تو جس طرح عقدِ بیع میں ثمن کو رائج سکوں پر محمول کیا جاتا ہے اور سکوں کے حوالے سے اگر اس بیع کے بعد لوگوں کا عرف بدل جائے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اسی طرح نصوص میں وہی معنی معتبر ہوں گے، جو نص کے وارد ہونے کے وقت موجود تھے"۔

(۱) **شرح تنقيح الفصول: ۱/ ۲۱۱، الباب السادس في العمومات، الفصل الثالث في مخصّصات العام.**

عرفِ عملی میں بھی وہی عرف معتبر ہوگا، جو تصرف کے وقت موجود ہو، جو عرف تصرف کے بعد وجود میں آئے گا، اس کا گذشتہ تصرف میں کوئی اعتبار نہیں ہوگا، چناں چہ مبیع میں عیب شمار ہونے یا بیع کے اندر مبیع کے تابع ہونے یا جائدادوں کی اجرت کو قسط وار ادا کرنے یا اجارے کی مدت کو شمسی یا قمری مہینے سے شمار کرنے یا نکاح میں مہر کو معجّل ومؤجل میں منقسم کرنے اور اسی طرح دیگر چیزوں میں اگر لوگوں کا عرف بدل جائے، تو بدلے ہوئے عرف کی بنیاد پر ماضی میں کئے گئے تصرفات میں کچھ اثر نہیں پڑے گا، نئے عرف کے مطابق ان تصرفات میں عمل کیا جائے گا، جو بعد میں کیے جائیں گے۔

تیسری شرط کی وضاحت

عرف کے معتبر ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ عرف کے خلاف کوئی صراحت نہ ہو (یعنی: اگر عرف کے مقابلے میں صراحت آ گئی، تو اب اس صریح پر عمل ہوگا اور صراحت کے مقابلے میں عرف کو ترک کر دیا جائے گا) معاملات کے عرف کے بیان میں ماقبل میں جو قاعدہ بیان کیا گیا تھا یعنی "**المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً**" اس قاعدے کے لیے یہ شرط قیدِ اساسی کا درجہ رکھتی ہے؛ اس لیے کہ ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امرِ معروف کو شرط کا درجہ اس وقت دیا جائے گا، جب کہ متعاقدین اس سے سکوت برتیں اور شرط کی کوئی صراحت نہ کریں، اس وقت ان کے عقد کو امر متعارف پر محمول کیا جائے گا۔ گویا عرف کی وجہ سے کسی حکم کو ثابت کرنا دلالت کے قبیل سے ہے، لہٰذا اگر اس کے خلاف کوئی صراحت آ جائے گی، تو وہ دلالت باطل ہو جائے گی؛ اس لیے کہ فقہ کا یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ صراحت کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں (۱)۔

امام عزّ الدین عبدالعزیز بن عبدالسلامؒ فرماتے ہیں۔

"**كلُّ مايثبتُ في العرف إذا صرّحَ المتعاقدان بخلافه بما**

---

(۱) في المجلة: لاعبرةَ للدلالة في مقابلة التصريح (مجلة الأحكام العدلية: ۱/۱۷، مادّة: ۱۳)

يُوافِقُ مقصودَ العقد صَحَّ، فلوشَرَطَ المستأجرُ على الأجير أن يستوعِبَ النهارَ بالعمل من غير أكلٍ وشربٍ، ويَقطَعُ المنفعة، لَزِمَه ذٰلك.... ولوشَرَطَ عليه أن يَعمَلَ شهرًا الليلَ والنهارَ، بحيثُ لاينامُ ليلاً ولانهارًا، فالذي أراه بطلانُ هٰذه الإجارة لتعذُّر الوَفاء به (۱).

''ہر وہ حکم جو عرف کے ذریعے ثابت ہو، اگر متعاقدین اس کے خلاف ایسی صراحت کریں، جو مقتضائے عقد کے خلاف نہ ہو اور اس پر عمل کرنا ممکن بھی ہو، تو ان کی یہ صراحت درست ہے، چناں چہ اگر مستاجر نے اجیر پر یہ شرط لگائی کہ وہ پورے دن بغیر کھائے پیے کام کرے گا، تو اس کی یہ شرط درست ہے اور اجیر پر اس کی پابندی ضروری ہوگی اور اگر اس نے یہ شرط لگائی کہ وہ ایک مہینے مسلسل اس طرح کام کرے گا کہ دن اور رات میں بالکل نہیں سوئے گا، تو یہ شرط باطل ہے؛ اس لیے کہ اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے''۔

علامہ ترکی علی حیدر فرماتے ہیں:

''إنَّ العرفَ والعادةَ يكونُ حجةً إذا لم يكن مخالفًا لنصٍّ أوشرطٍ لأحدِ المتعاقدين، كما لواستأجَرَ شخصٌ آخرَ لأن يَعمَلَ له مِنَ الظهر إلى العصر فقط بأجرةٍ معيَّنةٍ، فليس للمستأجر أن يُلزِمَ الأجيرَ العملَ من الصَّباح إلى المساء بداعي أنَّ عرفَ البلدةِ كذلك؛ بل يَتبَعُ المدةَ المعيَّنَةَ بينهما'' (۲).

''عرف اس وقت حجت ہوگا جب وہ کسی نص یا متعاقدین میں سے کسی کی لگائی ہوئی شرط کے خلاف نہ ہو، لہٰذا اگر کسی نے کسی کو ظہر سے عصر

(۱) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ۱۸۶/۲.

(۲) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: ۴۷/۱، مادة: ۳۷.

تک کام پر رکھا، تو اس بنیاد پر کہ شہر کا عرف صبح سے شام تک کام کرنے کا ہے، اُس کے لیے صبح سے شام تک کام کرنا ضروری نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ یہاں عرف کے مقابلے میں صراحت آ گئی ہے“۔

اسی بنیاد پر فقہائے کرام ”اعارہ“ میں مدت، جگہ اور مقدار کو مُعیر کی لگائی ہوئی قید کے ساتھ مُقید مانتے ہیں، اگر چہ اس کی قید امرِ معتاد کے خلاف ہو؛ اِس لیے کہ صراحت کے مقابلے میں امرِ معتاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے کوئی جانور، بوجھ لادنے یا سواری کے لیے اِعارہ پر لیا، تو اس کو اتنی ہی سواری اور بوجھ لادنے کی اجازت ہوگی جتنا کہ عرف ہے؛ لیکن اگر مُعیر نے صراحتاً ایک مدت سے زیادہ سواری کرنے سے منع کر دیا، یا بوجھ لادنے میں مقدار کی تحدید کردی، تو اس کی پابندی ضروری ہے، مستعیر کے لیے اجازت نہیں ہے کہ وہ اس سے زیادہ جانور کو استعمال کرے، چناں چہ اگر اس نے خلاف ورزی کی، تو اس کو غاصب سمجھا جائے گا[1]۔

چوتھی شرط کی وضاحت

عرف کے معتبر ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اُس پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی ثابت شدہ

---

(۱) في المجلة: إذا كانت الإعارةُ مطلقةً أي لم يُقيِّدها المُعيرُ بزمانٍ أومكانٍ، أوبنوعٍ من أنواع الانتفاع، كان للمستعير استعمالُ العارية في أيِّ زمانٍ ومكانٍ شاءَ، على الوجه الذي يُريدُه؛ لكن يُقيَّدُ ذلك بالعرف والعادة مثلاً: إذا أعار رجلٌ دابةً على الوجه المذكور إعارةً مطلقةً، فالمستعيرُ له أن يركَبها في الوقت الذي يُريدُه إلى أيِّ محلٍ شاء.......إذا كانت الإعارةُ مُقيَّدةً بزمانٍ أو مكانٍ، يُعْتَبَرُ ذلك القيدُ، فليس للمستعير مخالفتُه مثلاً: إذا استعارَ دابةً ليركَبها أربعَ ساعاتٍ، وكذلك استعارَ فرسًا ليركَبَه إلى محلٍ، فليس له أن يركَبَه إلى محلّ غيرِه إذا قُيِّدَت الإعارةُ بنوعٍ من أنواع الانتفاع، فليس للمستعير أن يتجاوزَ ذلك النوعَ الماذونَ به إلى ما فوقه... إلخ (المجلة: ۱/ ۱۵۶-۱۵۷، مادة: ۸۱٦-۸۱۷-۸۱۸)

وقال الحصكفيّ: إن أطلَقَ المُعيرُ الانتفاعَ في الوقت والنوع، انتفَعَ ماشاءَ أيَّ وقتٍ شاءَ، وإن قيَّدَه بوقتٍ أو نوعٍ أوبهما، ضَمِنَ بالخلاف إلى شرٍّ فقط لا إلى مثلٍ أو خيرٍ (الدرالمختار مع رد المحتار: ۵/ ٦۸۰، كتابُ العارية)

نص یا شریعت کے کسی قطعی اصول کو چھوڑنا لازم نہ آئے، اگر عرف نصوص میں سے کسی نص یا اس کے کسی مسلمہ قاعدے کے مخالف ہو، تو اس سلسلے میں عمومی ضابطہ جو فقہاء کے کلام سے اجمالاً سمجھ میں آتا ہے، یہ ہے کہ اگر عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی شرعی نص یا شریعت کے کسی قطعی اصول کو بالکلیہ چھوڑنا لازم آ رہا ہے، تو اس وقت عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ شارع کی نص عرف پر مقدم ہے۔ اسی وجہ سے جب محمد بن فضلؒ نے عرف کی وجہ سے مرد کے ستر میں سے "مافوق المنابت" کے کھولنے کے جواز کا فتویٰ دیا، تو فقہاء نے اُن کے فتوے کو قبول نہیں کیا؛ اس لیے کہ ان کا قول صریح نص کے خلاف تھا(۱)، چناں چہ حضرت ابوایوب انصاریؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ناف کے نیچے کا حصہ ستر میں داخل نہیں ہے۔

اور اگر عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے اس طرح کا تعطّل لازم نہ آئے؛ بلکہ نص کو عرف پر محمول کرنا یا دونوں کے مابین تطبیق دینا ممکن ہو، تو اس وقت عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

لیکن ان دونوں صورتوں میں امتیاز کرنے اور فرق کرنے میں، عرف کی متنوّع قسموں کے اعتبار سے تفصیلی غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس لیے کہ تھوڑے فرق کی وجہ سے حکم بدل جاتا ہے، جس کی تفصیل ان شاء اللہ مستقلاً بیان کی جائے گی۔

نوٹ: بعض حضرات نے یہاں عرف کے معتبر ہونے کی ایک اور شرط بیان کی ہے، وہ یہ ہے کہ عرف ایسا ہو کہ لوگوں کے مابین اس کے مقتضاء پر عمل کرنا ضروری سمجھا جاتا ہو؛ لیکن یہ شرط ہر عرف کے بارے میں نہیں ہے؛ بلکہ اس عرف کے بارے میں ہے، جس میں التزاماً حق کا ثبوت ہوتا ہو، مثلاً: فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص معتدۃ الغیر کو اِس امید پر نان و نفقہ دے کہ وہ

---

(۱) قال الشاميّ: لااعتبارَ للعرف المخالفِ للنّص؛ لأنَّ العرفَ قد يكونُ على باطلٍ بخلاف النّص كماقاله ابن الهمامؒ (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱۵)

قال ابن نجيمؒ: العرف غير معتبر في المنصوص عليه "قال في "الظهيرية" من الصلاة: وكان محمد بن الفضلؒ يقولُ: السرةُ إلى موضع نبات الشّعر من العانة، ليست بعورةٍ لتعامُل العُمّال في الإبداء عن ذٰلك الموضع عند الاتّزار، وفي النّزعِ عن العادة الظّاهرةِ نوعُ حرجٍ وهو ضعيفٌ وبعيدٌ؛ لأنَّ التّعامُلَ بخلاف النصّ لايُعتَبرُ" (الأشباه والنظائر لابن نجيم: ۱/۸۰).

اس سے شادی کرے گا، تو اب اگر اس کی شادی ہوگئی، تو اس کو مطلقاً رجوع کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر اس نے شادی سے انکار کردیا، تو دو صورتیں ہیں:

(۱) اس شخص نے اس کو نقد پیسے دیے ہوں، ایسی صورت میں اُس کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

(۲) اس کے ساتھ مل کر کھایا تھا، اس صورت میں رجوع کا حق نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس کی یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ جب ساتھ بیٹھ کر کھایا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے مالک نہیں بنایا تھا اور جب اس نے باقاعدہ پیسے اس کے حوالہ کردیے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو مالک بنادیا تھا، گویا دوسری صورت میں تملیک بشرط التزویج پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی، تو مشروط کا بھی تحقق نہیں ہوگا اور اس کو اپنا مال واپس لینے کا حق ہوگا اور پہلی صورت میں جب کہ اس نے ساتھ بیٹھ کر کھایا، اس کو عرف میں ''تبرع'' سمجھا جاتا ہے؛ لہٰذا اُس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا۔

مذکورہ شرط سے معلوم ہوا کہ جس عرف کے بارے میں لوگوں کے مابین، اس کے مقتضاء پر عمل کرنا لازم نہیں سمجھا جاتا ہو، اُس کا معاملات میں اعتبار نہیں کیا جائے گا، چناں چہ عید وغیرہ کے مواقع پر ایک دوسرے کو جو ہدیہ دینے اور لینے کا معمول ہے، اگر کوئی شخص اس سلسلے میں قاضی کے پاس دعوی کرے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ یہ ایسا عرف ہے، جس کو معاشرے میں لازم نہیں سمجھا جاتا ہے (۱)۔

---

(۱) قال الحصكفيّ: أنفقَ رجلٌ على مُعتَدَّة الغير بشرطِ أن يتزوّجَها بعد عِدّتِها، إن تزوَّجَته لارُجوعَ مطلقًا وإن أبتْ، فله الرجوعُ إن كان دَفَعَ لها، وإن أكلَت معه فلا مطلقاً.

قال الشاميّ: حُكِيَ في "البزازية" في هذه المسألة ثلاثةُ أقوالٍ مُصَحَّحةٍ.... وحاصلُ الثالث وقد نَقَلَه عن "فصول العمادي" أنه إن تزوَّجَته لايَرجِعُ وإن أبَتْ رَجَعَ، شَرَطَ الرجوعَ أولا إن دَفَعَ إليها الدراهمَ لتُنفِقَ على نفسِها وإن أكَلَ معها، لايَرجِعُ بشيءٍ أصلاً.... ..وقال: ذَكَرَ المصنفُ في شرحِه أنّ المعتمدَ ما في "فصول العمادي" أعني القولَ الثالثَ وأن شيخَه صاحبَ البحر أفتى به... وقال: قوله: " وإن أكَلَت معه فلا " أي: أنه إباحةٌ لاتمليكٌ (رد المحتار مع الدر المحتار: ۳/۱۵۴، ۱۵۵، مطلبٌ: أنفق على معتدّة الغير.

شریعت میں عرف کا اثر و رسوخ

اور

اس کے معتبر ہونے کی دلیل

فقہا کے مابین مذکورہ شرطوں کے ساتھ عرف کا معتبر ہونا متفق علیہ ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

”والعرفُ في الشَّرعِ له اعتبار لِذَا عليه الحُكمُ قديُدَار“. (۱)

”عرف کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے، اسی وجہ سے کبھی اُس پر (بھی) حکم کا مدار رکھا جاتا ہے“۔

علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں:

”وأمَّا العرفُ فمُشتَرَكٌ بينَ المذاهب، ومن استَقْرَأها وَجَدَهم يصرحون بذٰلك فيها“ (۲).

”عرف کا معتبر ہونا مذاہب کے مابین ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، چنانچہ جو شخص سارے مذاہب کی کتابوں کا تتبع کرے گا، اس کو یہ بات ملے گی کہ فقہائے کرام نے اپنی اپنی کتابوں میں عرف کے معتبر ہونے کی صراحت فرمائی ہے“۔

حتیٰ کہ فقہاء نے ایک مفتی اور قاضی کے لیے لوگوں کی عادات واطوار کے علم کے بغیر فتویٰ دینے یا کوئی فیصلہ کرنے کو ضلالت کا سبب بتایا ہے، علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

”مَن أفتى النَّاسَ بمُجَرّدِ المَنقُولِ في الكُتُبِ على اختلافِ عُرفِهِم وعوائِدِهم، وأزمِنَتِهم وأحوالِهم وقرائن أحوالِهم، فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جِنايتُه على الدّين أعظم مِن جِنايَةِ مَن طَبَّبَ النَّاسَ كلَّهم على اختلافِ

(۱)　شرح عقود رسم المفتي، ص: ۱۷۵.

(۲)　شرح تنقيح الفصول: ۱/۴۴۸، الباب العشرون، الفصل الاول في الأدلة.

بِلادِهم وعوائدهم، وأزمنتِهم وطبائعِهم بما في كِتابٍ من كُتُب الطِّبِّ على أبدانهم؛ بل هٰذا الطبيبُ الجاهلُ وهٰذا المفتي الجاهل، أضَرُّ مَا عَلٰى أديانِ النَّاس وأبدانهم والله المستعان". (۱)

"جو شخص عرف وعادت، حالاتِ زمانہ اور قرائن کو نظر انداز کرتے ہوئے، محض کتابوں میں لکھے ہوئے مسئلے کی بنیاد پر فتویٰ دینے کا معمول بنائے گا، تو (اِس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ) وہ خود بھی گمراہ ہوگا اور دوسروں کی بھی گمراہی کا سبب بنے گا۔ دین کے حوالے سے اِس کا جرم اُس طبیب سے زیادہ ہوگا، جو لوگوں کی طبیعت، مزاج، ماحول اور اُن کی عادت وغیرہ کو نظر انداز کر کے، محض طب کی کتابوں میں لکھے ہوئے نسخوں کی بنیاد پر علاج کرتا ہے۔ اس طرح کے ناواقف مفتی اور جاہل طبیب لوگوں کے دین وایمان اور اُن کے جسموں کو سخت نقصان پہنچانے والے ہیں"۔

نیز قواعد کی کتابوں میں بہت سے ایسے قواعد بیان کیے گئے ہیں، جن سے نہ صرف عرف کے معتبر ہونے، بلکہ شریعت میں عرف کے مقام ومرتبہ اور اُس کی حیثیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔

شریعتِ اسلامیہ میں مختلف فقہی ابواب کے بہت سے عملی احکام میں "عرف" کی اہمیت مسلم ہے، چناں چہ احکام کی تجدید وتحدید اور اُن کو مطلق ومقید بنانے میں "عرف" کا خاصا اثر ہے۔ نئی نئی اور قسم قسم کی ضرورتیں اولاً کسی چیز میں "عرف" کے وجود کا سبب بنتی ہیں، پھر وہ عرف با قاعدہ ایک نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور لوگوں کے مابین معاملات کی گاڑی اسی کے ارد گرد گھومتی ہے اور اسی کے ذریعے لوگوں کے کلام کا مطلب ومفہوم واضح ہوتا ہے اور حقوق وذمہ داریوں کی حد بندی ہوتی ہے، نیز صحیح فیصلہ لینے میں اس کے ذریعہ مدد ملتی ہے۔

(۱) إعلامُ الموقِّعين: ۳/۶۶، تغيُّرُ الفتوى واختلافها، فصلٌ: الحلفُ بأيمانِ المسلمين أو بالأيمان اللَّازِمة.

الغرض شرعاً عرف کا اعتبار کرنا، لوگوں کے معاملات اور دستوری احکامات کے حل کرنے کے حوالے سے بہت زیادہ سہولت کا باعث ہے؛ اِس لیے کہ احکاماتِ شرعیہ خصوصاً معاملات سے متعلق عقود میں لمبی لمبی عبارتوں کے بجائے، عرف ہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا کافی ہوگا۔

عرف کی اہمیت اور اس کے اثر ورسوخ کا اندازہ اِس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ دستوری و قانونی عبارتوں میں عرف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا؛ اِس لیے کہ جملہ تفصیلات واحتمالات کا اِحاطہ کرنا ناممکن ہے، نیز قوانین سے متعلق بہت سے احکامات خود عرف پر مبنی ہیں، جن میں عرف کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے، یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ قوانین میں دائمی طور پر کسی حکم کو لازم قرار دینا ممکن نہیں ہے۔

فقہِ اِسلامی کا خال خال ہی کوئی باب ایسا ہوگا، جس میں عرف کا دخل نہ ہو، حتی کہ جرائم وعقوبات کے باب میں بھی عرف کا اثر ہے، چناں چہ شریف آدمی پر گالی کے ذریعہ توہین کرنا، اُس وقت قابلِ تعزیر جرم سمجھا جائے گا، جب کہ لوگوں کے عرف میں وہ گالی، گالی سمجھی جاتی ہو، خود تعزیری سزاؤں میں سزاء کی تعیین، جرم کی نوعیت اور اِس سلسلے میں اہلِ حلّ وعقد کے عرف کو سامنے رکھ کر کی جائے گی، جس جرم کی سزا اُن کے عرف میں مجرم کو جرم سے باز رکھنے میں کافی ہوگی، اتنی ہی سزا اُس کو دی جائے گی؛ اِس لیے کہ جرم سے زیادہ سزا دینا خود ظلم اور جرم ہے اور جرم سے کم سزا دینا لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنا ہے، جس سے تعزیر کا مقصد ''زجر وتوبیخ'' ہی فوت ہو جائے گا۔

عرف لفظی اور احکام شرعیہ میں اس کا اثر ورسوخ

عرف کے اثر ورسوخ کا تعلق عرف لفظی اور عرف عملی دونوں سے ہے، چنانچہ احکامِ شرعیہ میں عرف لفظی کا کتنا اثر ہے، اِس کا اندازہ اِس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ہر متکلم کے کلام کو اُس کی لغت وعرف پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ وہ عرفی معنی اُس حقیقی معنی کے خلاف ہوں، جس کے لیے لفظ کو لغت میں وضع کیا گیا تھا؛ اِس لیے کہ عرف کی وجہ سے الفاظ کے دوسرے معنی بن جاتے ہیں، جو حقیقتِ عرفیہ کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں اور ''حقیقی لغوی معنی'' متروک ہو جاتے ہیں اور اگر

عرفی معنی چھوڑ کر متکلم کے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں، تو اس صورت میں متکلم کے عقود، اِقرار، قسم، طلاق اور دیگر قولی تصرفات سے ایسے معنی مراد لینا لازم آئے گا، جس کا نہ متکلم قصد کرتا ہے اور نہ عام لوگ اس کے کلام کے وہ معنی سمجھتے ہیں۔

یہیں سے فقہا نے یہ قاعدہ بنایا ہے: ''الحَقِيقَةُ تُترَكُ بدَلَالَةِ العَادَةِ'' (۱) کہ عرف کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جائے گا اور فقہاء نے ایک عام ضابطہ مقرر کیا ہے کہ حالف، ناذر، موصی، واقف اور ہر عاقد کے کلام کو اُس کی لغت و عرف پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ وہ عرفی معنی لغتِ عرب اور لغتِ شارع کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں (۲)۔

وقال في موضعٍ آخر نقلاً عن فتاوى العلامة قاسم: التحقيقُ أنّ لفظَ الواقف والمُوصِي، والحَالِف والنَّاذِر، وكلّ عاقدٍ يُحمَلُ على عادتِه في خِطَابِه، ولُغَتِه التي يتكلّمُ بمَا وافَقَت لغة العرب ولغةَ الشَّارع أولا (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۳۳)

چناں چہ اصل لغت میں کبھی ایک لفظ کے معنی ''طلاق'' کے ہوتے ہیں؛ لیکن عرف میں اُس کو ''زجرِ محض'' سمجھا جاتا ہے اور طلاق سے اُس کا تعلق نہیں ہوتا اور کبھی اِس کا برعکس ہوتا ہے، اسی طرح کبھی لغت میں کسی کلام کے معنی عقدِ لازم کے ہوتے ہیں، لیکن عرف میں اُس سے ''وعدہ محض'' سمجھا جاتا ہے اور کبھی لفظ کے معنی ''بیع'' اور ''معاوضہ'' کے ہوتے ہیں؛ مگر عرف میں اُس سے ''ہبہ'' مراد ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ عندالتکلم ہمیشہ عرفی معنی ہی کا اعتبار کیا جائے گا اور احکام و ذمہ داریوں کا ثبوت اسی کی بنیاد پر ہوگا۔

---

(۱) مجلةُ الأحكام العدليّة: ۱/۲۰، مادّة: ۴۰، وفي قواعد الفقه لعميم الإحسان: "الحقيقةُ تُترَكُ بدلالةِ الحال، وتُترَكُ بدلالةِ الاستعمال والعادة. (قواعد الفقه: ۱/۷۸، قاعدة: ۱۲۰)

(۲) قال الشاميّ: الواجبُ حملُ كلام كلِّ عاقدٍ على عادتِه، وإن خالَفَت لغةَ العرب والشّرع. (نشر العرف،رسائل ابن عابدين: ۱۴۷)

عرفِ عملی اور احکامِ شرعیہ میں اس کا اثر

فقہاء کی نصوص میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمہ داریوں کی تحدید، عقود کے اثرات کو مقید کرنے اور احکامات کو نافذ کرنے کے حوالے سے شخصی افعال اور سماجی معاملات میں عرفِ عملی کو سیادت تامہ حاصل ہے؛ لیکن عرف کا اعتبار اُس وقت کیا جائے گا، جب کہ اس کا کسی نص سے تعارض نہ ہو، یعنی جہاں پر اصل دلائل میں سے کوئی دلیل نہیں پائی جائے گی، وہاں احکام کی بنیاد عرف پر ہوگی اور اسی کو احکام کا منبع وماخذ سمجھا جائے گا، چناں چہ امام سرخسیؒ ''مبسوط'' میں فرماتے ہیں:

"الثابتُ بالعُرف كالثابتِ بالنّصّ" (۱)

''عرف سے ثابت ہونے والی چیز، نص سے ثابت ہونے والی شئے کے درجے میں ہے''۔

علامہ بیریؒ "الأشباه و النظائر" کی شرح میں فرماتے ہیں:

"الثابتُ بالعُرف ثابتٌ بدليلٍ شرعي" (۲)

جب بعض شہری معاملات میں طرفین کے مابین ذمہ داریوں اور حقوق کی تقسیم کا دارومدار، لوگوں کے عرف پر ہوتا ہے، مگر ایسی جگہ جہاں کوئی نص موجود نہ ہو، تو یہ طبعی؛ بلکہ بدیہی بات ہے کہ حقوق کے اِثبات ونفی میں عرف کی تاثیر کا احترام کیا جائے؛ اِس لیے کہ اس وقت عرف کی

---

(۱) المبسوط للسّرخسي: ۳۰/۲۲۰، بابُ الوكالة، وكذافي قواعد الفقه لعميم إحسان: ۱/۷٤، قاعدة: ۱۰۱، وكذا في مجلة الأحكام العدلية: ۱/۵۱ المادة: ٤۳.

وقال علي حيدر آفندي: في الكتب الفقهية عباراتٌ أخرى بهذا المعنى: الثابتُ بالعرف كالثابت بدليلٍ شرعيٍ، والمعروفُ عرفًا كالمشروط شرطًا، والمعروفُ بالعرف كالمشروط باللّفظ، والمعروفُ عرفًا كالمشروط شرعًا.... إلخ(دُرَرُ الحكّام في شرح مجلّة الأحكام: ۱/۵۱)

(۲) نشر العرف: ۲/۱۱۵.

حیثیت ایسی ہوگی کہ جو عبارت ذکر کرنا ضروری تھی یا جو شرائط قابل ذکر تھیں؛ عرف کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا گیا اور یہ سمجھا جائے گا کہ متعاقدین نے عرف پر اعتماد کرتے ہوئے ان چیزوں کی صراحت نہیں کی، جن کا لوگوں کے مابین عرف ہے؛ بلکہ بعض فروعی احکام سے متعلق خود احادیث میں عرف کو بطور علت بیان کیا گیا ہے اور یہیں سے یہ قاعدہ بنایا گیا ہے "التعیین بالعرف کالتعیین بالنص" اور یہ قاعدہ: "المعروف عرفًا کالمشروط شرطًا" نیز فقہائے کرام نے بہت سے ایسے احکام کو بیان کیا ہے، جن کی بنیاد لوگوں کے عرف وتعامل پر ہے اور یہ عرف ہی کا اثر ہے کہ فقہاء نے بہت سے تفصیلی مقامات کو، جن میں حقوق کی جزئیات کی وضاحت عرف کے تابع ہوتی ہے، معاملات کے عرف کے حوالے کردیا، جیسا عرف ہوگا، اسی بنیاد پر حکم لگایا جائے گا۔

بہر حال! فقہاء کے مابین عرف وعادت کا کچھ شرائط کے ساتھ معتبر ہونا متفق علیہ امر ہے؛ لیکن اُس کے معتبر ہونے کی دلیل کیا ہے؟ اِس سلسلے میں اختلاف ہے؛ کسی نے قرآن سے استدلال کیا ہے، (۱) کسی نے احادیث سے عرف کے معتبر ہونے کو ثابت کیا

---

(۱) علامہ قرافیؒ اور علامہ طرابلسیؒ نے قرآن کریم کی آیت "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔

قال القرافيّ في جوابِ قولِ الشّافعيّ فيما إذا اختلَفَ الزّوجان في متاعِ البيت: "إنّ القولَ لِمَنْ شَهِدَت له البيّنةُ مانصُّه: لنا قولُه تعالىٰ: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" فكُلُّ مَا شَهِدَت به العادةُ، قُضِيَ به لظاهرِ هٰذه الآية إلا أن يكونَ هناك بيّنةٌ" (الفروق:۳/۱۴۹، الفرق بين قاعدة "الحصانة لا تعود بالعدالة و قاعدة الفسوق يعود بالجناية")

وقال الطرابلسيّ: "البابُ الثّامنُ والعشرون في القضاءِ بالعُرف والعادة، قال اللّٰه تعالىٰ: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام: ۱/۱۲۸، الباب الثامن والعشرون في القضاء بالعرف والعادة)

لیکن مذکورہ آیت سے استدلال اُس وقت صحیح ہوگا جب اس میں عرف سے عرفِ اصطلاحی مراد ہو، حالاں کہ مفسرین کرام نے یہاں پر عرف کے دوسرے معنی بیان فرمائے ہیں، چناں چہ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ◀◀

ہے (۱)۔کسی نے اِجماع کو دلیل میں پیش کیا ہے (۲)کسی نے اُن قواعدِ شرعیہ سے عرف کے معتبر ہونے

«"وَأمُرْ بِالعُرْفِ أي: بالمَعرُوف المُستَحسَنِ من الأفعال".

وقال نقلاً عن "لباب التاويل": "إنَّ المرادَ وَأمُرْ بِكُلِّ مَا أمَرَكَ اللّٰهُ تعالىٰ به، وعَرَفْتَه بالوحي، وقال عطاءؒ: المرادُ بـ "العرف" كلمةُ "لا اِلٰهَ إلا اللّٰه" وقالَ: أخرجه ابنُ جَريرٍ وابنُ المُنذِرِ عن الشَّعبيِّ قالَ: لَمّا أنزَلَ اللّٰهُ تعالىٰ: خُذِالعَفوَ إلىٰ آخِرِهٖ، قال رسولُ اللّٰه ﷺ: ما هٰذا ياجبرئيل؟ قالَ: لا أدري حتى أسألَ العالِمَ، فذَهَبَ ثم رَجَعَ فقالَ: إنَّ اللّٰه تبارَكَ وتعالىٰ أمَرَكَ أن تَعفُوَ عَمَّن ظَلَمَكَ، وتُعطِيَ مَنْ حَرَمَكَ، وتَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ" (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني: ۱۳۷/۵، سورة الأعراف)

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: قال البخاريّؒ: قولُه: "وأمُرْ بالعرف" العرفُ المعروفُ وقالَ: "قولُ البخاري العرفُ المعروفُ" نصَّ عليه عروةُ ابن الزبيرؒ، والسديّؒ وقتادهؒ، وابن جريرؒ.

وحكى ابن جريرؒ أنّه يقال: أوليتُه عُرفًا وعارفًا وعارِفَةً، كلُّ ذٰلك بمعنى المعروف. قالَ: وقد أمَرَ اللّٰهُ تعالىٰ نبيَّه ﷺ أن يَأمُرَ عبادَه بالمعروف، ويدخُلُ في ذٰلك جميعُ الطّاعَات.

(تفسير القرآن العظيم: ۵۳۲/۳، سورة الأعراف)

مذکورہ عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ آیتِ قرآنی "وأمُر بالعُرف" میں عرف کی مختلف تفسیریں کی گئیں ہیں؛ لیکن کسی نے بھی یہاں پر اصطلاحی عرف کو مراد نہیں لیا ہے، لہٰذا اِس آیت سے عرف کے معتبر ہونے پر اِستدلال کرنا درست نہیں ہے؛ البتہ مذکورہ آیات سے عرف کے مسئلے پر استیناس کیا جاسکتا ہے، نیز بعض حضرات کے نزدیک قرآنِ کریم کی اُن آیات سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے، جن کی مراد قرآن نے قطعی طور پر متعین نہیں کی ہے؛ بل کہ اُن کے معنی ومفہوم کو قرآنِ کریم نے لوگوں کے عرف ورواج کے حوالے کیا ہے، مثلاً: آیتِ قرآنی "وَعَلى المَولُودِ لَه رِزقُهُنَّ وَكِسوَتُهُنَّ بِالمَعرُوفِ" میں "معروف" سے وہی مقدار مراد ہے، جو عرف کے مطابق ہو۔

(۱) علامہ کاسانیؒ، ابن الہمامؒ، ابن نجیمؒ اور جلال الدین سیوطیؒ نے حدیث "مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ" سے استدلال کیا ہے۔

قال الكاسانيؒ: عرفُ المُسلِمين، وعادَتُهم حُجّةٌ مُطلَقَةٌ قالَ النَّبيُّ ﷺ: "مارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ" (بدائع الصنائع: ۲۲۳/۵، كتاب البيوع، فصلٌ فى بيان ما يجبُ بيانه فى المرابحة و مالايجبُ) »

وقال ابن الهمامؒ: العُرفُ إنما صار حجةً بالنصّ وهو قولُه ﷺ:"مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ" (فتح القدير:۷/۱۵، كتاب البيوع، بابُ الربا)

وقال ابن نجيمؒ: القاعدةُ السّادسةُ: العادةُ مُحَكَّمَةٌ وأصلُها قولُه ﷺ : "مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ".(الأشباه والنظائر لابن نجيم: ۱/۷۹)

وقال السّيوطيّ: القاعدةُ السّادسةُ: العادةُ مُحَكَّمَةٌ قال القاضيّ: أصلُها قولهﷺ: "مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ" (الأشباه والنظائر للسّيوطي: ۱/۸۹)

مذکورہ حدیث سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کے حوالے سے شیخ احمد فہمی فرماتے ہیں:

"ووجه الأخذ لاعتبار العرف من الحديث أنه إذا كان كل ما رآه المسلمون مستحسنًا قد حكم بحسنه عند الله، فهو حق لا باطلَ فيه؛ لأن اللّٰه تعالى لا يحكمُ بحسن الباطل، فإذا كان العرفُ من أفراد ماستحسن المسلمون، كان محكومًا بحقيقته واعتباره". (العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۲٤)

لیکن بعض حضرات کے نزدیک مذکورہ حدیث سے اِستدلال کرنا درست نہیں ہے؛ اِس لیے کہ اولاً تو یہ حدیث موقوف ہے، چناں چہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں:

"حديث "مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ"، غريبٌ مرفوعًا، ولم أجِده إلاموقوفًا على ابن مسعودؓ" (نصب الراية لأحاديث الهداية: ٤/۱۳۳، كتاب الإجارات، بابُ الإجارة الفاسدة)

وكذا قال السخاويّ في"المقاصدالحسنة"وقال: أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبونعيم في ترجمة ابن مسعود (المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: ۱/۵۸۱، حرف الميم)

اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے، لیکن مرفوع کے حکم میں ہے، تب بھی اِس سے عرف کی حجیت پر استدلال کرنا درست نہیں؛ اِس لیے کہ اس حدیث سے مراد اِجماع کو بیان کرنا ہے، چناں چہ علامہ آمدیؒ فرماتے ہیں:

إنَّ قولَه: "مَارَآه المسلمونَ حَسَنًا، فهو عندِ اللّٰهِ حَسَنٌ" إشارةٌ إلى إجماع المسلمين والإجماعُ حجةٌ، ولا يكون إلا عن دليلٍ، وليس فيه دلالةٌ على أنّ مارآه آحادُ المسلمين حسنًا، أنه حسنٌ عند اللّٰه،و إلا كا ما رآه آحادُ العوام من المسلمين أن يكون حسناً عند اللّٰه وهو ممتنعٌ (الإحكام في أصول الأحكام: ٤/ ۱٦۰، القاعدة الثانية، القسم الثاني ،المسئلة الثانية)

لیکن علامہ آمدیؒ کے اِس قول سے کہ "مذکورہ حدیث سے اِجماع کو بیان کرنا مقصود ہے" عرف کی حجیت پر ◄◄

اِستدلال کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے؛ اِس لیے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کو سارے مسلمان اچھا سمجھیں، وہ چیز اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے اور جب کوئی چیز لوگوں کے مابین رائج ہو جاتی ہے اور لوگ اُس کو اپنی عادت بنا لیتے ہیں، تو یہ اِس بات کی علامت ہے کہ وہ اُس چیز کو بہتر سمجھتے ہیں، لہٰذا اِس حدیث سے اگرچہ اِجماع کو بیان کرنا مقصود ہو، لیکن اِس کے ساتھ ساتھ حدیث کے ظاہر سے عرف کی حجیت پر بھی اِستدلال کرنا صحیح ہے؛ اس لیے کہ عرف اور اِجماع کے مابین بعض وجوہ سے فرق ہونے کے باوجود، بہت سے امور میں مشارکت پائی جاتی ہے، حتیٰ کہ بعض علماء نے اِجماع کی حجیت کے دلائل سے عرف کی حجیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حدیث سنداً موقوف ہونے کے باوجود مرفوع کے درجے میں ہے اور عرف کی حجیت پر اِس حدیث سے اِستدلال کرنا درست ہے، یہی وجہ ہے کہ اکابر فقہاء نے بھی اِس حدیث سے اِستدلال کیا ہے۔

(۲) عرف کے فی الجملہ معتبر ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں:

" والاجتهاداتُ الفقهيَّةُ في الإسلامِ مُتَّفِقَةٌ على هذا الاعتبارِ للعُرفِ، وإن كان بينهما بعضَ التّفاوُت في حدودِه ومَداه"

عرف وعادت کے فی الجملہ معتبر ہونے پر مذاہبِ اربعہ کے چند اہم فقہاء کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

حنفیہ:

علامہ شامی فرماتے ہیں:

" ليسَ للمُفتي ولاللقاضي أن يَحكُماَ على ظاهرِ المذهب، ويَترُكَا العُرفَ" (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۱۵/۲)

مالکیہ:

علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں:

" فجميعُ هذه المَسائلِ وهذه الأبواب التي سردتُها مَبنِيَّةٌ على العوائدِ غيرَ مسألةِ الثّمار المؤبرة، بسببِ أن مُدرِكَها النَّصُّ والقياسُ، وماعداها مُدرِكَةُ العرف والعادة، فإذا تَغَيَّرتْ العادةُ أو بَطَلَتْ ، بَطَلَتْ هذه الفتاوى، وحَرُمَتْ الفتوى بها لعدمِ مُدرِكِها، فتأمَّلْ ذلك؛ بل تَتَبَعُ الفتاوى هذه العوائدَ كيفما تَقَلَّبَتْ، كما تتبعُ النُّقود في كلِّ عصرٍ وحينٍ. (الفروق للقرافي: ۲۸۸/۳، الفرقُ التاسعُ والتسعون والمأة بين قاعدة مايتبع العقد عرفاً، وقاعدة مالايتبعُه) ◀◀

کو ثابت کیا ہے، جو کسی دلیلِ شرعی سے ثابت شدہ ہیں (۱) اور بعض نے قیاسی دلائل دیے ہیں (۲)۔

شوافع:

شوافع میں سے حافظ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے عرف وعادت کے معتبر ہونے پر باقاعدہ فصل قائم کی ہے:

" فصلٌ في تنزيلِ دلالةِ العادات، وقرائن الأحوال منزلةَ صريحِ الأقوالِ في تخصيصِ العموم، وتقييدِ المُطلَق وغيرها، وله أمثلةٌ ." (قواعد الأحكام في مصالح الأنام : ۱۲۶/۲)

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

"اعلَمْ أنَّ اعتبارَ العادةِ والعرف، رَجَعَ إليه في الفقهِ في مسائل لاتُعَدُّ كثرةً "

(الأشباه والنظائر للسيوطي: ۹۰/۱ المبحث الأول: فيما تثبتُ به العادةُ)

حنابلہ:

علامہ ابن قیم جوزیؒ نے عرف وعادت کے تغیر کی وجہ سے، فتوی میں تبدیلی کی ایک مستقل فصل قائم کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

" فصلٌ في تَغَيُّرِ الفتوى واختلافِها بحسبِ تغيُّرِ الأزمِنَةِ والأمكِنَةِ، والأحوال، والنِّيَّات والعوائد"(إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين :۱۱/۳)

مذکورہ عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک فی الجملہ عرف وعادت کے شرعاً معتبر ہونے پر اتفاق ہے؛ البتہ عرف وعادت سے متعلق بعض فروعی چیزوں میں اختلاف ہے، نیز عرف وعادت کو اہمیت دینے کے حوالے سے بھی ائمہ کے مابین تفاوت نظر آتا ہے مثلاً: احناف اور مالکیہ کے نزدیک، حنابلہ اور شوافع کے مقابلے میں عرف وعادت کی اہمیت زیادہ نظر آتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) **مثلاً : العادةُ مُحَكَّمَةٌ: المعروفُ عرفًا كالمشروط شرطًا، الثابتُ بالعرف كالثابت بالنص** وغیرہ وغیرہ۔

(۲) **قال الشاطبيُّ: العوائدُ الجاريةُ ضروريَّةُ الاعتبار شرعًا، كانت شرعية في أصلها أوغير شرعيةٍ أي: سواء كانت مقررةً بالدّليل شرعًا أمرًا أو نهياً، أو إذنًا أم لا .أماالمقررةُ بالدليل، فأمرُها ظاهرٌ وأما غيرها فلا يستقيمُ إقامةُ التكليف إلا بذلك.**

فالعادةُ جَرَتْ بأنَّ الزجرَ سببُ الانكفاف عن المخالفة كقوله تعالىٰ: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" (البقرة : ۱۷۹) فلو لم تُعتبَر العادةُ شرعاً، لم ينحتم القصاصُ ولم يُشرَع؛ إذ كان يكون شرعًا لغير فائدة، وذلك مردودٌ بقوله: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ".

وجهٌ ثان: وهو ماتقدَّم في مسألة العِلم بالذّات، فإنَّه جارٍهنا(أي: لو لم تكن هذه العاداتُ ◀◀

معتبرةً شرعاً، رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التى نيطت بها تلك العادات؛ لكن هذه الآيات و ما أشبهها دليلٌ قاطعٌ على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعاً).

ووجهٌ ثالثٌ: وهو أنّه لما قَطَعنَا أنَّ الشَّارعَ جاءَ باعتبارِ المصالح، لَزِمَ القطعُ بأنّه لابُدَّ من اعتبارِه العوائدَ؛ لأنّه إذاكان التشريعُ على وزّانٍ واحدٍ، دلَّ على جريان المصالح على ذٰلك؛ لأنَّ أصلَ التشريع سببُ المصالح والتشريعُ دائمٌ كما تقدَّم، فالمصالحُ كذلك، وهو معنى اعتبارِه للعادات في التشريع.

ووجهٌ رابعٌ : وهو أنَّ العوائدَ لولم تُعتبَر ،لأدّىٰ إلى تكليفِ مالايُطَاق، وهو غيرُ جائزٍ أوغيرُ واقعٍ، وذٰلك أنَّ الخطابَ إما أن يُعتبَرفيه العلمُ والقدرةُ على المكلَّف به، وما أشبه ذٰلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف أولا، فإن اعتبر، فهو ما أردنا وإن لم يُعتَبر فمعنى ذٰلك أن التكليفَ متوجهٌ على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر وعلى من له مانعٌ ومن لامانِعَ له، وذٰلك عينُ تكليف مالايُطَاق، والأدلّةُ على هٰذا المعنى واضحةٌ كثيرةٌ. (الموافقات: ۲/۴۹۳-۴۹۵، كتابُ المقاصد، المسألة الخامسة عشر)

عرف
کی
شرعی حیثیت

عرف کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ احکامِ شرعیہ میں اس کے معتبر ہونے کا مطلب کیا ہے؟ کیا اُس کے اثر و رسوخ کا دائرہ شریعت میں متعین ہے،؟ کیا عرف کی تبدیلی سے ہر طرح کے احکام بدل سکتے ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں، جو عموماً ذہنوں میں گردش کرتے رہتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ متجددین کا اِس وقت یہ نعرہ کثرت سے سننے میں آتا ہے کہ: ”زمانہ بدل گیا ہے، حالات میں تبدیلی آ گئی ہے، اس لیے احکامِ شرعیہ میں بھی تبدیلی آنی چاہیے“، وہ اپنے اس نعرے کو فقہائے کرام کے اِن جملوں سے مدلل بھی کرتے ہیں: ”تَتَغَیَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَیُّرِ الْعُرْفِ، لَا یُنْكَرُ تَغَیُّرُ الأَحْكَامِ بِتَغَیُّرِ الزَّمَانِ، هٰذَا یَجُوْزُ لِلتَّعَامُلِ، هٰذَا یَجُوْزُ لِلْعُرْفِ“۔

اِس وقت جب بھی کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے، مثلاً: بیع وشرا کی کوئی نئی شکل لوگوں کے مابین رائج ہوتی ہے یا اجارے کی کسی نئی شکل کا رواج ہو جاتا ہے یا زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والی کوئی بھی نئی صورت لوگوں کے مابین عام ہو جاتی ہے، جس پر شرعی نقطہ نظر سے غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے، تو عموماً نئی صورتوں پر حکمِ شرعی کی تطبیق میں عرف کی بات کثرت سے سننے میں آتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ ایک طرف عرف کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، اُس کا احکامِ شرعیہ میں موثر ہونا اور فقہائے کرام کا اپنے اجتہادات میں اُس کا لحاظ کرنا مشہور ومعروف ہے، اس کا انکار ایک مسلمہ حقیقت کے انکار کے مترادف ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی مثالیں شمار سے باہر ہیں؛ لیکن دوسری طرف عرف کا سہارا لے کر اور اس کی اعتباریت کا غلط مفہوم اور غلط معنیٰ مراد لے کر، جس طرح دین وشریعت کی روح کو نقصان پہنچایا گیا ہے اور منصوص مسائل میں بھی تبدیلی کی کوششیں کی گئی ہیں اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے ضروری ہے کہ عرف کی شرعی حیثیت پر اس طرح بحث کی جائے کہ ایک طرف احکامِ شرعیہ میں عرف کی اہمیت اور اس کا اثر و رسوخ اپنی جگہ باقی رہے اور دوسری طرف اُس اہمیت کے مظان اور دائرے بھی متعین ہو جائیں؛ اِس لیے کہ مطلق عرف کے بدلنے سے ہر طرح کے احکام میں تبدیلی نہیں ہو سکتی؛ لہٰذا اس بات کی تنقیح کی ضرورت ہے کہ کس

طرح کے احکام میں عرف کی تبدیلی مؤثر ہے؟ اور کس طرح کے احکام میں عرف کی تبدیلی کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا؟ فقہی کتابوں میں جگہ جگہ فقہائے کرام نے جو عرف کی بات کی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ کس طرح کے احکام کے بارے میں فقہاء نے عرف کا زیادہ ذکر کیا ہے؟ بندہ کے ناقص علم کی حد تک فقہی کتابوں کی بعض عبارتوں سے اتنی بات یقینی طور پر متعین ہو جاتی ہے کہ فقہاء کے نزدیک عرف کی تبدیلی کی بناء پر حکم شرعی کی تبدیلی کی کچھ داخلی وخارجی شرطیں اور حدود وقیود ہیں، فقہی کتابوں میں جو اس طرح کے جملے مذکور ہیں: "تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَيُّرِ الْعُرْفِ، لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ، تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ بِتَغَيُّرِ الْأَحْوَالِ" ان میں "احکام" سے مطلق احکام مراد نہیں ہیں؛ بلکہ مخصوص احکام مراد ہیں۔

بہر حال! عرف کی یہ بحث بہت اہمیت کی حامل ہے، پوری کتاب کے لیے اس بحث کی حیثیت روح کی ہے، اللہ سے دعا ہے کہ اس اہم بحث کے حوالے سے صحیح بات لکھنے کی توفیق بخشے کہ اُس کی توفیق کے بغیر کسی بھی امر میں اصابتِ رائے کا ملنا ممکن ہی نہیں ہے۔ آمین



شرعی حیثیت کے
اعتبار سے
عرف کی سات قسمیں

جب عرف کی شرعی حیثیت کے حوالے سے متقدمین و متاخرین کی تحریروں کا بغور مطالعہ کیا گیا، عرف پر مبنی مثالوں کا تجزیہ کیا گیا، جن مواقع پر فقہائے کرام نے نص کے مقابلے میں صراحتاً عرف کو رد کیا ہے، اُن کی وجوہات میں غور کیا گیا، زمانہء جاہلیت میں لوگوں کے مابین عام اور رائج طور طریقوں کے بارے میں شریعت کے طرز عمل کو سمجھنے کی کوشش کی گئی، شریعت کے وہ احکام جن کا عرف پر مبنی ہونا فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں متفق علیہ ہے، اُن کی نوعیت اور پس منظر کو سامنے رکھا گیا، تو معلوم ہوا کہ فقہائے کرام کے نزدیک عرف کے معتبر ہونے کا ایک خاص مفہوم ہے اور ان کی تحریروں سے عرف کی شرعی حیثیت کے حوالے سے کل سات قسمیں نکلتی ہیں، جن کی تفصیل آئندہ صفحات میں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی قسم: عرفِ متروک

تعریف

عرفِ متروک سے مراد ایسا عرف ہے، جس کو شریعت نے قبول ہی نہیں کیا؛ بلکہ صراحتاً خاص نص کے ذریعے اُس کو مسترد کر دیا، جیسے: زمانہء جاہلیت میں لوگوں کے مابین رائج بہت سی چیزوں کو شریعت نے ممنوع قرار دیا، مثلاً: شراب، زنا، چوری، بیع وشراء کی بہت سی صورتیں، مثلاً: بیعِ منابذہ، بیعِ ملامسہ، بیعِ ملاقیح، بیعِ القاء الحجر، بیعِ غائص، اسی طرح مدیون کا غلام بنا لینا، وغیرہ وغیرہ۔

حکم

اس طرح کے عرف کا حکم ظاہر ہے کہ جب شریعت نے اس کو ممنوع قرار دے دیا، تو بعد میں لوگ چاہے اس کو اچھا سمجھیں؛ ان میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی، یہ ہمیشہ کے لیے ممنوع ہو گئے؛ اس لیے کہ جب کسی ذاتی یا شہری عمل میں لوگوں کا کوئی عرف ہو اور کسی خاص نصِ شرعی کی وجہ سے اس عرف کی نفی ہو رہی ہو یعنی: جو حکم عرف سے ثابت ہو رہا ہو، کوئی خاص نص اس حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کر رہی ہو، جیسے: زمانۂ جاہلیت میں لوگ متبنّٰی کو حقیقی بیٹا شمار کرتے تھے اور ان کے مابین یہ چیز متعارف تھی، مگر قرآن نے خاص طور سے اس کو منع کر دیا(۱)، تو اب ایسی صورت میں ایسے مخالف عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور شرعاً اُس عرف کا بدلنا ضروری ہوگا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، چاہے وہ عرف خاص ہو یا عام اور چاہے نص کے وارد ہونے کے بعد وہ عرف بنا ہو یا پہلے ہی سے موجود ہو؛ اِس لیے کہ جب کسی چیز میں عرف کا تعارض شارع کے خصوصی ارادے کے ساتھ ہو، تو اب فقیہ کے لیے- جو شریعت کو نافذ کرنے کا مکلّف ہے- دو ہی صورتیں ہیں۔

---

(۱) قَالَ اللّٰہ تعالیٰ: وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ ، ذٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ، أُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ (الاحزاب:۳-۴)

قال الآلوسيؒ: قولُه تعالیٰ: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ" إبطالٌ لِما كان في الجاهلية أيضًا، وصدرِ من الإسلام مِن أنّه إذا تبنّى الرّجل ولد غيره، أُجْرِيَتْ أحكامُ الْبنوّة عليه (روح المعاني: ۱۱/۱۴۵)

(۱) یا تو وہ عرف پر عمل کرے۔ ایسی صورت میں شارع کی نص کو مکمل طور پر چھوڑنا لازم آتا ہے اور اِس کی اجازت صرف اضطراری حالت میں ہے؛ کیوں کہ خود شارع نے اضطراری حالتوں میں مؤقّت طریقے پر نص کو چھوڑنے کی اجازت دی ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نص پر عمل کرے اور عرف کو چھوڑ دے۔ ایسا کرنا فقیہ کے لیے ضروری ہے؛ اس لیے کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ شریعت کے نزول کا مقصد ہی اُس کو نافذ کرنا ہے، لہٰذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے نصوصِ شرعیہ کو ترک نہیں کیا جائے گا، ورنہ شریعت کا کوئی مطلب ہی نہیں رہ جائے گا(۱)۔

مثالیں

خاص نص کے مقابلے میں عرف کو رد کرنے کی مثالیں بہت ہیں، جن کا احاطہ کرنا مشکل ہے؛ البتہ چند مثالیں یہاں پر ذکر کی جاتی ہیں۔

---

(۱) قال الشاطبیؒ: العوائدُ المستمرّةُ ضربان:
أحدُهما: العوائدُ الشرعیةُ التي أقَرّها الدلیلُ الشرعيُّ أو نَفَاها، ومعنی ذٰلك أن یکونَ الشارعُ أمَرَبها إیجابًا أو ندبًا، أو نَهیٰ عنها کراهةً أوتحریمًا، أو أَذِنَ فیها فِعلاً وترکًا.
والضرب الثاني: هي العوائدُ الجاریةُ بین الخلق بما لیسَ في نفیه، ولا إثباته دلیلٌ شرعيٌّ، فأما الأولُ فثابتٌ أبدًا کسائر الأمور الشرعیّة کما قالوا في سَلب العبد أهلیةَ الشّهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة المتأهِّب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطّواف بالبیت علی العري، وما أشبهَ ذٰلك من العوائد الجاریة في الناس إما حسنةً عند الشّارع أو قبیحةً، فإنَّها من جملة الأمور الدّاخلة تحتَ أحکام الشرع، فلا تبدیلَ لها وإن اختلَفت آراءُ المکلفین فیها، فلا یَصِحُّ أن یَنقَلِبَ الحسنُ فیها قبیحًا، ولا القبیحُ حسنًا حتی یقالَ مثلاً: إنَّ قبولَ شهادة العبد لاتأباه محاسنُ العادات الآن، فلنجزه، أو إنَّ کشفَ العورة الآن لیس بعیبٍ ولاقبیحٍ، فلنجزه أو غیر ذٰلك؛ إذ لو صَحَّ مثلُ هذا، لکان نسخًا للأحکام المستقرّة المستمرّة، والنسخُ بعد موت النبی –ﷺ– باطلٌ، فرفعُ العوائد الشرعیّة باطلٌ (الموافقات: ۴۸۸/۲–۴۸۹، المسألةُ الرابعة عشرة من النوع الرابع من کتاب المقاصد)

(۱) زمانۂ جاہلیت میں رائج بعض معاملات کی ممانعت

شریعتِ اسلامیہ نے ایسے بہت سے اعمال و عقود سے، جو زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کے مابین رائج تھے منع کر دیا، چناں چہ خانہ جنگی اور لوگوں کے اموال واعراض کو مباح سمجھنا، حرام قرار دیا اور ایسا نظام قائم کیا جس کی بنیاد اخلاق، باہمی اجتماعیت اور ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کرنے پر ہے اور سب کو اس کا پابند بنایا، حالاں کہ زمانۂ جاہلیت میں خانہ جنگی کا خوب رواج تھا اور ہمارے ملکوں کے بدّو قسم کے قبائلی لوگوں میں آج تک اس کا رواج ہے(۱)۔

(۲) عربوں میں رائج بعض عقود کی ممانعت

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے بہت سے عقود سے منع فرمایا ہے، جو عربوں کے مابین متعارف تھے؛ اِس لیے کہ اُن عقود میں غرر (دھوکہ) کی وجہ سے آزادانہ رضامندی نہیں پائی جاتی تھی، چناں چہ بیع منابذہ، بیع ملامسہ، پتھر پھینکنے کی بیع، بیع ملاقیح، بیع مضامین اور جال ڈالنے کی بیع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے (۲)، حالاں کہ یہ سب بیع زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں۔ اب اگر کسی علاقے کے لوگ ان عقود میں سے کسی عقد کو کرنے لگیں اور اپنا عرف بنالیں،

---

(۱) ماذا خَسِرَ العالَمُ بانحطاطِ المسلمين: ۱/۲۹، العصرُ الجاهلي، الفصل الأول: الإنسانيةُ في الاحتضار.

(۲) عن أبي سعيدٍ –رضي الله عنه– أنّ رسولَ الله –ﷺ– نهى عن المنابذة وهي طرحُ الرّجل ثوبَه بالبيع إلى رجلٍ قبلَ أن يقلبه أو ينظرإليه، ونهى عن الملامسة. والملامسةُ لمسُ الثّوب لاينظر إليه (البخاري،رقم: ۲۱۴۴، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة)

وقال الحصكفيؒ: والملامسةُ للسلعة والمنابذة، أي: نبذها للمشترى وإلقاءُ الحجر عليها وهي من بيوعِ الجاهلية، فنُهِيَ عنها كلّها....

قال الشاميؒ: قوله: "فنُهِيَ عنها كلّها" في الصّحيحين من حديث أبي هريرةؓ أنّ رسولَ اللهﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة. زادَ مسلمٌ: أما الملامسةُ فأن يَلمسَ كلٌّ منهما ثوبَ صاحبِه بغير ◀◀

تو اُن کے عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

تأملٍ ليلزمَ اللّامس البيعُ من غير خيارٍ له عند الرؤية، وهٰذا بأن يكون مثلاً في ظلمةٍ أو يكون الثوبُ مطويًا مرئيًا، يتّفقان على أنه إذا لَمَسَه، فقد باعَه منه، وفسادُه لتعليق التمليك على أنه متى لَمَسَه، وَجَبَ البيعُ وسَقَطَ خيارُ المجلس.

والمنابذةُ أن يَنبِذَ كلُّ واحدٍ منهما ثوبَه إلى الآخر، ولاينظرُ كلُّ واحدٍ منهما إلى ثوب صاحبه على جعل النّبذِ بيعًا، وهٰذه كانت بيوعًا يتعارفُونها في الجاهلية، وكذا إلقاءُ الحجر: أن يُلْقِيَ حَصاةً و ثَمَّةَ أثواب ،فأيُّ ثوب وقع عليه، كان المبيعَ بلاتأملٍ ورؤيةٍ، ولاخيارَ بعد ذٰلك ولا بد أن يَسبِقَ تراوضهما على الثمن، ولافرق بين كون المبيع معينًا أو غيرَ معيَّنٍ، ومعنى النهي: ما في كل من الجهالة وتعليق التمليك بالخطر، فإنه في معنى: إذا وقع حَجَري على ثوبٍ، فقد بِعتُه منك أو بِعتَنِيه بكذا أو إذا نَبَذتُه أو لَمَستُه (الدّرالمحتار مع رد المحتار:٥/٦٥، كتاب البيع، باب البيع الفاسد)

وفي المعجم الكبير للطبراني عن ابن عباسؓ أنَّ رسولَ الله–ﷺ– نهي عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١١٥٨١، باب العين)

وفي مصنف عبد الرزاق : المضامينُ ما في أصلاب الإبل، والملاقيحِ ما في بطونها (مصنف عبدالرزاق:٨/ ٢٠، رقم : ١٤١٣٧، كتاب البيوع، بابُ بيع الحيوان بالحيوان)

وقال الحصكفيؒ: وبَطَلَ بيعُ المعدوم كالمضامين والملاقيح. قال الشاميؒ: المضامينُ جمعُ مضمونة ما فيأصلاب الإبل، والملاقيحُ جمع ملقوحٍ ما في بطونِها (الدر المختار مع رد المحتار: ٥/٥٣،بابُ البيع الفاسد)

وعن أبي سعيد الخدريؓ قال: نهى رسول اللهﷺ عن شِراءِ مافي بطون الأنعام حتى تضع وفيه: "وعن ضربة القانص" (سنن ابن ماجة،رقم: ٢١٩٦، كتاب التجارات، باب النهى عن شراء ما فى بطون الأنعام، و ضروعها و ضربة الغائص)

وقال الحصكفيؒ: وضربةُ القانص بقافٍ ونونٍ: الصائدُ والغائصُ بغينٍ معجمةٍ: الغوّاصُ، والبيعُ فيهما باطلٌ للغرر وقال الشاميؒ: القانصُ من "قَنَصَ قنصًا" على حدّ "ضرب" صَادَ كما في الصّحاح بأن يقول: بِعتُك ما يَخرُجُ من إلقاء هٰذه الشّبكة مرةً بكذا والغائصُ بأن يقولَ: أغوصُ غوصةً، فما أخرجتُه من اللآلي، فهو لك بكذا كما في تهذيب الأزهري (الدرالمحتار مع رد المحتار: ٥/٦٤–٦٥)

(۳) مدیون کو غلام بنا لینا

مدیون کو غلام بنا لینا زمانۂ جاہلیت میں خصوصاً رومیوں کے یہاں متعارف تھا؛(۱) لیکن اسلام نے آکر اس کو منع کردیا اور دائن کے لیے تنگ دست مدیون کو مہلت دینا لازم قرار دیا، چناں چہ قرآن میں اس کا صراحتاً ذکر ہے(۲)۔

(۴) نکاحِ شغار کا بطلان

اسی طرح نکاحِ شغار کا مسئلہ ہے۔ نکاحِ شغار کی تعریف یہ ہے کہ دو لوگ باہم اِس بات پر اتفاق کرلیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کا اپنی کسی قریبی رشتہ دار سے نکاح کرائے اور باہم ایک دوسرے کے نکاح کرانے ہی کو عورت کے لیے مہر قرار دے دیں۔ نکاحِ شغار کا حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ شرعاً یہ نکاح صحیح ہے؛ لیکن اس میں ہر ایک پر مہرِ مثل واجب ہوجائے گی، ان دونوں نے جس کو مہر قرار دیا ہے، اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوگا(۳)، ملک شام وغیرہ میں اس

---

(۱) الحق والذمة للشيخ علي الخفيف، أولُ بحث الذمة، ص: ۸۲.

(۲) قال الله تعالىٰ: وإن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ (البقرة: ۲۸۰) قال الرازيّ: المسألةُ الثامنةُ: إذا عَلِمَ الإنسان أنَّ غريمَه مُعسِرٌ، حَرُمَ عليه حبسُه، وأن يُطالِبَه بما له عليه، فوَجَبَ الإنظارُ إلى وقتِ اليسار.... إلخ (مفاتحُ الغيب: ۸۷/۷)

وقال الكاسانيّ: وأما الذي يَرجِعُ إلى المديون، فمنها القدرةُ على قضاء الدّين حتى لو كان مُعْسِرًا لايُحبَسُ لقوله تعالىٰ: وإن كان ذوعسرةٍ فنَظِرَةٌ إلى ميسرةٍ (بدائع الصنائع: ۱۷۳/۷، كتاب الحجر، الفصل الثاني: الحبس)

(۳) قال السرخسيّ: الشغارُ أن يقولَ الرّجلُ للرَّجل: أُزَوِّجُكَ أختي على أن تُزَوِّجَنِي أختَك على أن يكونَ مهرُ كلِّ واحدةٍ منهما نكاحَ الأخرىٰ، ثم النكاحُ بهٰذه الصّفة يجوزُ عندنا، ولكل واحدةٍ منهما مهرُ مثلها (المبسوط: ۱۰۵/۵، كتاب النكاح، بابُ نكاح الشغار)

وقال الحصكفيّ: وَوَجَبَ مهرُ المثل في الشّغار. قال الشاميّ نقلاً عن النهر والمغرب: الشّغارُ هو أن يُشاغِرَ الرَّجُلُ أي: يُزوِّجه حريمَته على أن يُزَوِّجه الآخرُ حريمَتَه ولا مهرَ إلا هٰذا (الدر المختار مع رد المحتار: ۱۰۵/۳، كتاب النكاح، بابُ المهر، مطلب: نكاح الشغار)

طرح کے نکاح کا بہت رواج ہے؛ لیکن شرعاً ان کے عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ نصوص نے عورت کے لیے مہر کو واجب قرار دیا ہے، جس کی وہ خود مالک ہوگی اور اس سلسلے میں وہاں کے لوگوں کا یہ بھی عرف ہے کہ دونوں عورتوں میں سے اگر کوئی ایک عورت مرگئی، تو اس کا شوہر اپنی قرابت دار کو دوسرے شخص سے واپس لے لے گا، یہاں تک کہ وہ انتقال شدہ بیوی کے بدلے کسی دوسری عورت سے اس کا نکاح کرادے(۱)۔

اِس نکاح کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ یہ قرآن وحدیث کی بہت سی صریح نصوص سے متعارض ہے؛ اس لیے کہ نصوص نے عورت کے لیے نکاح میں مہر کو واجب قرار دیا ہے جس کی وہ خود مالک رہے گی۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ جس عرف کو شریعت نے اپنی خاص نص کے ذریعے رد کردیا، اس کو شرعاً معتبر قرار نہیں دیا جائے گا، اُس کے مطابق عمل کرنا جائز نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ جن صورتوں میں شارع نے احکام کی حد بندی اور ان کی تطبیق بنفس نفیس خود کی ہے، اگر ان میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، تو ایسی صورت میں قلبِ موضوع لازم آئے گا اور عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قانون کی ساری بنیادیں ہی پلٹ جائیں گی، جس کی وجہ سے شریعت کا بالکلیہ خاتمہ ہوجائے گا، لہٰذا خصوصی نص ہی پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مخالف ہر طرح کے عرف کو غیر معتبر مانا جائے گا(۲)۔

---

(۱) قال الزرقاء: ونكاحُ الشِّغار متعارفٌ بين أهل البرّ في بلادنا الشامية وغيرها، ومن عُرفِهم فيه أنه إذا ماتت إحدى المرأتين، يستعيدُ زوجُها قريبتَه من عند الآخر، حتى يُزوِّجَه امرأةً آخرى بدلاً من التي ماتت، فكأنه ضامنٌ لحياتها (المدخل الفقهي العام: ۲/۹۰۸)

(۲) قال الشاميّ: إذا خالفَ العرفُ الدليلَ الشرعيَّ، فإن خالَفَه من كلِّ وجهٍ بأن لَزِمَ منه تركُ النّص، فلا شكَّ في ردِّه كتعارُف النّاس كثيرًا من المُحرّمات من الرّبا وشرب الخمر، ولبس الحرير والذهب، وغيرِ ذٰلك ممّا وَرَدَ تحريمُه نصًّا (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱۶) ◀◀

◀◀ وقال السرخسيؒ : إنما تُعْتَبَرُ البلوى فيما لَيسَ فيه نص بخلافه ، فأما مع وجود النص فلامعتبرٌ به. (المبسوط : ٤/١٠٥، كتاب المناسك، بابُ جزاء الصيد) ولَماَّ قال أبويوسفؒ ومحمدؒ بتخفيفِ نجاسة الأرواث لاختلاف الأئمة في نجاستها، ولعموم البلوى قال السرخسيؒ : وأبوحنيفةؒ يقولُ: الروثُ منصوصٌ على نجاسته كما في حديث ابن مسعودؓ (وهو: أن النبي ﷺ طلبَ من ابن مسعود أحجاراً للاستنجاء ليلة الجن، فأتاه بحجرين و روثة ، فأخذ الحجرين ، و رمى بالروثة ، وقال: إنها ركسٌ، أي: نجسٌ) فتَتَغَلَّظُ نجاستُه ولا يعفى عنه أكثر من قدر الدّرهم؛ لأنه منصوصٌ على نجاسته كالخمر،والبلوى لا تعتبرُ في موضع النص ؛ فإن البلوى للآدمي في بوله أكثر، وكذا في بول الحمار ؛ فإنه يترششُ، فيصيبُ الثياب ، و مع ذلك لايعفى عنه من قدر الدرهم ؛ لأنه منصوصٌ على نجاسته (المبسوط: ١/٦١،بابُ الوضوء والغسل)

وقال الزيلعيؒ في الرّد على أبي يوسفؒ حيث قال بجوازِ رعي حشيش الحرم للحرج الذي يَلحَقُ الحَجيجَ إذا مَنَعُوا الدّوابَّ منه. قال: ولئن كان فيه حرجٌ فلا يُعْتَبَرُ؛ لأنَّ الحرجَ إنما يُعْتَبَرُ في موضعٍ لانصَّ فيه، وأما مع النصّ بخلافه فلا (البحرالرائق شرحُ كنز الدقائق:٣/٤٧، فصلٌ: قَتَلَ محرمٌ صيدًا أو دَلَّ عليه مَن قَتَلَه .

دوسری قسم: عرفِ مشروع

تعریف، مثالیں اور حکم

عرفِ مشروع سے مراد وہ عرف ہے جس کو شریعت نے قبول کر کے اپنا حکمِ شرعی بنا لیا، یعنی شریعت کے نازل ہونے کے وقت بہت سی ایسی چیزیں لوگوں کے مابین رائج تھیں، جن کی شریعت نے اپنے حکم کے ذریعے تایید و تحسین کی، جس کی وجہ سے وہ عرف، شرعی احکام میں تبدیل ہو گئے، مثلاً: بیت اللہ کا طواف کرنا، قسامت، دیت وغیرہ۔ اس طرح کے عرف کا حکم بھی ظاہر ہے کہ جب شریعت نے خاص نصوص کے ذریعے ان کو اپنا حکم بنا لیا، تو اب ان میں کوئی تبدیلی نہیں آ سکتی، خواہ بعد میں لوگ ان کو اچھا سمجھیں یا برا، بہر صورت وہ عرف اپنی اصل پر باقی رہیں گے۔



تیسری قسم: عرفِ شرعی

تعریف، مثالیں اور حکم

عرفِ شرعی سے مراد ایسا عرف ہے جس کا شریعت کے نازل ہونے سے پہلے کوئی وجود ہی نہیں تھا، شریعت نے اپنے حکم کے ذریعے لوگوں کے مابین اس کو عام کیا، جیسے: وضو، نماز، روزہ، زکات، طہارت کی مخصوص شکلیں، شراب، چوری اور زنا پر حد کا جاری ہونا، پردے اور ستر کے احکام، وغیرہ وغیرہ، اس کا حکم بھی واضح ہے کہ اس طرح کے عرف میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آسکتی؛ اس لیے کہ اس کے سلسلے میں خاص نصوص وارد ہو چکی ہیں اور اس کے حسن کا فیصلہ ہو چکا ہے، چاہے انسان کی ناقص عقل اس طرح کے احکام کی مصلحتوں اور حکمتوں کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے۔



چوتھی قسم

ایسا عرف جس کے ساتھ نص معلول ہے

تعریف

یعنی: ایسا عرف جس کو شریعت نے نہ اپنا حکم بنایا، اور نہ ہی اپنے حکم کے ذریعے اس کو لوگوں کے مابین رائج کیا؛ البتہ اپنے احکام میں اُس کا لحاظ کیا، اس معنی کر کہ اُس کو حکمِ شرعی کے لیے علت بنا دیا اور حکم کو اسی کے ساتھ معلول کیا۔

حکم

اس کا حکم یہ ہے کہ عرف کے بدلنے سے اس پر مبنی منصوص حکم بھی بدل جائے گا۔

مثالیں

شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، یہاں نمونے کے طور پر چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) مالک کی اجازت کے بغیر بکریوں کا دودھ پینا اور باغ میں گرے ہوئے پھل کھانا

بعض احادیث میں مالک کی اجازت کے بغیر بکریوں کا دودھ پینے اور باغ میں گرے ہوئے پھلوں کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے، جب کہ بعض احادیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق کے حوالے سے راجح قول یہ ہے کہ اصل حکم تو یہ ہے کہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اور جن احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِجازت منقول ہے، وہ ایک خاص زمانے کے عرف پر مبنی ہے، شروع شروع میں لوگوں کے عرف میں چشم پوشی کا معاملہ کیا جاتا تھا، خصوصاً راہ گذر اور مسافروں کے لیے اجازت ہوتی تھی کہ وہ مالک کی اجازت کے بغیر بکریوں کا دودھ دوہ کر پی لیا کریں، اسی طرح باغ

میں گرے ہوئے پھل کھالیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے عرف کے مطابق اجازت دی تھی، لہذا اس حوالے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث عرف پر مبنی ہیں، آپ نے اپنے حکم میں عرف کو علت بنایا تھا، لیکن بعد میں جب لوگوں کا عرف بدل گیا، تو آپ نے خود ہی حکم بدل دیا۔ حکم شرعی کے عرف پر مبنی ہونے کی یہ واضح مثال ہے(۱)۔

---

(۱) أخرجه أبو داؤد وغيره عن سَمُرَة بن جندب رضي الله عنه أن نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا أتى أحدُكم على ماشية، فإن كانَ فيها صاحبُها فليستأذنه، فإن أَذِنَ له، فَلْيَحْتَلِبْ ولْيَشْرَبْ وإن لم يَكُن فيها، فليُصَوِّتْ ثلاثًا، فإن أجابه فليستأذِنْه، وإلا فليَحْتَلِبْ وليَشْرَبْ ولا يَحْمِلْ (سنن أبي داود، باب في ابن السبيل يأكل من التمر – إلخ، برقم: ٢٦١٩، وأخرجه الترمذي في البيوع، باب احتلاب المواشي بغير إذن الأرباب برقم: ١٢٩٦، وقال الترمذي: "حديث حسن غريب" والعمل على هذا عند بعض أهل العلم) وكذلك ما أخرجه الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من دَخَلَ حائطًا فليأكل ولا يَتَّخِذْ خُبْنَةً (الترمذي، كتاب البيوع، باب الرخصة في أكل الثمرة للمار بها، برقم: ١٢٨٧) وما أخرجه أبو داؤد عن عم أبي رافع بن عمرو الغفاري قال: كنت غلامًا أرمي نَخْلَ الأنصار، فأُتِيَ بي النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا غلام! لِمَ تَرمِي النخلَ؟ قال: آكُلُ، قال: فلا تَرْمِ النخلَ، وكُل مما يسقط في أسفلها، ثم مَسَحَ رأسَه، فقال: اللهم أَشْبِعْ بَطْنَه. (سنن أبي داود، برقم: ٢٦٢، بابُ من قال إنه يأكل مما سقط) قال المفتي تقي العثماني: إن النبي الكريم صلى الله عيه وسلم أجاز في هذه الأحاديث أكل الثمرة وشرب اللبن بغير إذن مالكه، وهو في ظاهره معارض للنصوص التي حرمت تناول ملك الغير بدون طيب نفس منه، وقد وَرَدَ هناك نصٌّ صريحٌ في حرمة احتلاب المواشي بغير إذن مالكها، وهو ما أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر رضيالله عنهما: أن رسولالله صلى الله عليه وسلم قال: لا يَحْلُبَنَّ أحد ماشيةَ امرئٍ بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مَشْرُبَتُه فَتُكْسَرَ خِزَانَتُه، فيُنْتَقَلَ طعامُه؟ فإنما تخزن لهم ضروع مواشيهم أطعماتهم، فلا يَحْلُبَن أحد ماشية أحدٍ إلا بإذنه (صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب لا تحتلب ماشية أحد بغير إذن، برقم: ٢٣٠٣)وقد أطال المحدثون وخاصةً الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في "تهذيب السنن" في الجمع بين هذه النصوص؛ ولكن أحسن الأقوال في توجيه الأحاديث المبيحة أنها مبنية على عرف ذلك الزمان، إذ كان أصحابُ المواشي والحوائط يتسامحون في مثل ذلك للمارة والمسافرين، فكان هناك إذنٌ متعارف من قِبَلهم في مثل ما أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فلو تغير العرف، ولم يكن هناك إذن متعارف، يتغير الحكم (أصول الإفتاء وآدابه، ص: ٢٥٥)

(۲) اموالِ ربویہ کا مسئلہ اور عرف

فقہائے کرام میں سے امام ابو یوسفؒ نے اموالِ ربویہ کے مسئلے کو اُن مسائل میں سے شمار کیا ہے، جن کی بنیاد عرف و عادت پر ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اموالِ ربویہ میں جنس کے متحد ہونے کے وقت ایک چیز کو دوسری چیز کے بدلے کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ زیادتی سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حرام ہوگی، لہٰذا گیہوں کو گیہوں کے بدلے اور سونے کو سونے کے بدلے بیچنا، اُس وقت جائز ہوگا، جب کہ طرفین سے مساوات پائی جائے اور اگر جنس بدل جائے جیسے سونے کو چاندی کے بدلے یا گیہوں کو جو کے بدلے بیچا، تو اس میں کمی زیادتی جائز ہے، مگر ادھار معاملہ کرنا ناجائز ہے، لہٰذا مجلسِ عقد میں مبیع اور ثمن دونوں پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا۔

اختلافِ جنس کے وقت مجلسِ عقد میں قبضہ کی شرط لگانا سدّ الذرائع کے قبیل سے ہے، یعنی اختلافِ جنس کے وقت کمی زیادتی کے جواز کو، ادھار سود کا ذریعہ اور وسیلہ نہ بنالیا جائے مثلاً: ایک شخص کسی کو ادھار سونا قرض دے گا، پھر اس سونے کی مالیت سے زیادہ چاندی اس سے وصول کرلے گا، جو درحقیقت ربا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حکم کی بنیاد جنس واحد میں تبادلے کے وقت تساوی کے وجوب پر ہے، اب اس مساوات کا پیمانہ کیا ہوگا؟ اس لیے کہ دو چیزوں میں بسا اوقات وزن کے اعتبار سے مساوات ہوتی ہے؛ لیکن کیل کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے اور کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ شرعاً ہر چیز میں عرفی پیمانہ سے تساوی کا اعتبار کیا جائے گا، جو چیز عرف میں وزنی ہوگی جیسے: تیل اور گھی، اس میں دو مقداروں کے مابین وزن کے ذریعہ مساوات ضروری ہوگی اور جو چیز عرفاً کیلی ہوگی، اُس میں کیل کے اعتبار سے مساوات ضروری ہوگی اور اگر کسی چیز کے وزنی یا کیلی ہونے میں عرف بدل جائے مثلاً: جو چیز وزنی تھی وہ کیلی بن جائے یا جو چیز کیلی تھی وہ وزنی بن جائے، تو اب عرف کے تابع ہو کر اس میں

سود ہونے کا معیار بھی بدل جائے گا؛ مگر اموال کی چھ قسمیں ایسی ہیں، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً سودی معاملہ کرنے سے منع فرمایا ہے، جن میں سے بعض کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود وزنی قرار دیا ہے اور بعض کو کیلی۔

جمہور مجتہدین اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ نص میں وارد شدہ جن چیزوں کو جیسا قرار دیا گیا ہے، اب وہ چیزیں ہمیشہ اسی طرح باقی رہیں گی اور ان میں اسی کے اعتبار سے مساوات ضروری ہوگی، عرف کے بدلنے کا ان چیزوں میں کوئی اعتبار نہیں ہوگا، چناں چہ گیہوں کو گیہوں کے بدلے بیچنے میں کیلی مساوات ضروری ہوگی، اگر چہ لوگوں کے مابین گیہوں کو وزن کر کے بیچنے کا معمول کیوں نہ بن جائے جیسے: اس زمانے میں ہے؛ اس لیے کہ یہ ایسی نص ہے جس میں خاص طور پر چھ چیزوں میں پیمانہ کی صراحت کردی گئی ہے، لہٰذا اس کے خلاف عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ نص میں بیان کردہ چھ چیزوں میں بھی عرفی پیمانے کا اعتبار ہوگا اور عرف کے بدلنے سے وہ پیمانہ بھی بدل جائے گا، جس طرح دیگر اموالِ ربویہ میں، جن کے سلسلے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چھ اصناف کے پیمانے کے سلسلے میں نص، عرف کے ساتھ معلول ہے؛ اس لیے کہ نص میں جن چیزوں کو کیلی یا وزنی قرار دیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عرف ایسا ہی تھا، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگوں کا عرف کچھ اور ہوتا، تو نص میں بھی اسی کا اعتبار کیا جاتا(۱)۔

---

(۱) قال المرغيناني: كلّ شيءٍ نَصَّ رسولُ اللهِ ﷺ على تحريمِ التّفاضل فيه كيلاً، فهو مكيلٌ أبدًا وإن تَرَكَ النـاسُ الكيلَ فيه مثلَ الحنطة والشعير، والتّمر والملح، وكلّ ما نَصَّ على تحريم التفاضل فيه وزنًا، فهو موزونٌ أبدًا وإن تَرَكَ الناسُ الوزنَ فيه مثلَ الذّهب والفضة؛ لأنَّ النصَّ أقوى من العُرف والأقوى لا يُترَكُ بالأدنى، ومالم ينص المنصوص عليه، فهو محمولٌ على عادات النّاس؛ لأنّها دلالةٌ، وعن أبي يوسفَ أنه يُعتبَرُ العرفُ على خلاف المنصوص عليه ◀◀

أيضًا؛ لأنّ النصّ على ذٰلك لمكان العادة، فكانت هي المنظورُ إليها، وقد تبدّلت فعلى هذا لو باعَ الحنطةَ بجنسِها متساويًا وزنًا أو الذّهبَ بجنسه مُتَماثلاً كيلاً، لايجوزُ عندهما وإن تَعارفُوا ذٰلك لتوهُّم الفضل على ما هو المعيارُ فيه. (الهداية: ۶۲/۳، كتاب البيوع، بابُ الربا).

قال ابن الهمامؒ: قوله:"وعن أبي يوسف" وأجيبَ بأنّه تقريرُه ﷺ إياهم على ما تعارفُوا من ذٰلك بمنزلة النصّ منه عليه، فلا يَتغيّرُ بالعرف؛ لأنّ العرفَ لايُعارِضُ النّصّ (الهداية مع فتح القدير: ۱۵/۷-۱۶)

وقال الشاميؒ: ذَكَرَ الشُّراحُ أنّ البرّ والشَّعيرَ والتّمرَ والمِلحَ مكيلةٌ أبدًا لنَصّ رسول اللّٰه ﷺ عليها، فلايَتغيّرُ أبدًا، فيُشترَطُ التّساوي بالكيل، ولايَلتفِتُ إلى التّساوي في الوزن دونَ الكيل، حتى لوباعَ حِنطةً بحنطةٍ وزنًا لاكيلاً، لم يَجُز، والذهبُ والفضةُ موزونةٌ أبدًا للنصّ على وزنهما، فلا بُد من التّساوي في الوزن، حتى لوتَساوى الذّهبُ بالذهب كيلاً لاوزنًا، لم يَجُز وكذا الفضةُ بالفضة؛ لأنّ طاعةَ رسول اللّٰه ﷺ واجبةٌ علينا؛ لأنّ النصّ أقوى من العرف، فلايُترَكُ الأقوى بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمولٌ على عادات الناس؛ لأنّها دلالةٌ على جواز الحكم (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۱۸/۲)

نوٹ: واضح رہے کہ اموالِ ربویہ کے مسئلے میں حضرت امام ابویوسفؒ کے مذکورہ قول کی وجہ سے یہ غلط فہمی ہوسکتی تھی کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک عرف کی وجہ سے ہر طرح کے ربوی معاملات جائز قرار دیے جائیں، علامہ شامیؒ اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" فإن قلتَ: قد رُوِي عن أبي يوسفؒ اعتبارُ العرف في هٰذه الأشياء المنصوصة، حتى يجوزُ التساوي بالكيل في الذهب، وبالوزن في الحنطة إذا تعارَفَه الناسُ، فهذا فيه اتباعُ العرف اللازم منه تركُ النص، فيلزمُ أن يجوزَ عنده ماشابَهَه من تجويز الرّبا ونحوه للعرف وإن خَالَفَ النّصّ".

قلتُ: حاشا للّٰه أن يكون مرادُ أبي يوسفؒ ذٰلك وإنما أرادَ تعليلَ النص بالعادة بمعنى أنه إنما نصَّ على البرّ والشعير، والتمر والملح بأنها مكيلةٌ، وعلى الذهب والفضة بأنّها موزونةٌ؛ لكونهاكانافي ذٰلك الوقت كذلك، فالنصُّ في ذٰلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لوكانت العادةُ في ذٰلك الوقت وزنَ البرّ وكيلَ الذّهب، لوَرَدَ النصُّ على وفقهما، فحيث كانت العلةُ للنصّ على الكيل في البعض، والوزن في البعض هي العادةُ، تكونُ العادةُ هي المنظورُ إليها، فإذا تغيّرت تغيّر الحكمُ، فليسَ في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفةٌ للنص؛ بل فيه اتباعُ النصّ، وظاهرُ كلامِ المحقق ابن الهمامؒ ترجيحُ هٰذه الرواية، وعلى هٰذا فلو تَعارَفَ الناسُ بيعَ الدّراهم بالدّراهم أو استقراضها بالعدد كما في زماننا، لايكونُ مخالِفًا للنّص، فاللّٰه تعالىٰ يجزي الإمامَ أبايوسفؒ عن أهل هٰذا الزّمان خيرَالجزاء، فلقد سَدَّ عنهم بابًا عظيمًا من الرّبا. (نشر العرف: ۱۱۸/۲)

(۴) نکاح کے وقت باکرہ بالغہ سے اجازت لینا اور عرف

اُن منصوص مسائل میں سے جن کی بنیاد عرف وعادت پر ہے اور جن کا حکم عرف کے بدلنے سے بدل جائے گا، نکاح کے وقت باکرہ بالغہ سے اجازت لینے کا مسئلہ بھی ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ بالغہ کے بارے میں فرمایا ہے: "إذنُها صماتُها" (۱) اُس کی خاموشی ہی اس کی طرف سے اجازت دینے پر دال ہے یعنی: باکرہ بالغہ لڑکی سے جب اس کا ولی کسی متعینہ شخص سے متعینہ مہر پر نکاح کی اجازت لے اور وہ خاموش رہے، تو اس کی خاموشی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کی اجازت دینا اور اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بنانا قرار دیا ہے۔

فقہائے کرام اِس بات پر متفق ہیں کہ باکرہ بالغہ کے سلسلے میں یہ حکم اس بات پر مبنی ہے کہ باکرہ بالغہ لڑکیاں عموماً نکاح کے سلسلے میں ولی کے مشورہ لینے کے وقت اپنی رغبت ظاہر کرنے سے شرماتی ہیں اور ان کی عادت یہ ہے کہ وہ خاموش رہ کر اپنی رغبت کا اظہار کرتی ہیں (۲)۔ اُن کی یہ شرم آج تک اسلامی حلقوں میں تربیت واخلاق کی وجہ سے باقی ہے؛ لیکن اگر فرض کرلیا جائے کہ تربیت کا نظریہ بدل جائے اور باکرہ لڑکیاں بھی ثیبہ لڑکیوں کی طرح، نکاح کے حوالے سے اپنی رغبت کو ظاہر کرنے یا نہ کرنے سے بالکل شرم محسوس نہ کریں؛ بلکہ جو بھی ہو، صراحتاً کہہ دیں، تو ان کی طرف سے بھی نکاح کی اجازت لینے میں سکوت کافی نہیں ہوگا، بلکہ صراحتاً اجازت کی ضرورت ہوگی۔

---

(۱) عن عائشةؓ قالت: قال رسولُ الله ﷺ: البِكرُ تُستأذَنُ قلتُ: إنَّ البِكرَ تَستَحي قال: إذنُها صماتُها (البخاري، باب في النكاح، رقم: ٦٩٧١)

(۲) قال الكاسانيؒ: لأنَّ البِكرَ تَستَحي عن النطق بالإذن في النكاح لِما فيه من إظهار رغبتِها في الرِّجال، فتُنسَبُ إلى الوقاحة، فلو لم يُجعَل سكوتُها إذنًا ورِضًا بالنكاح دلالةً، وشرِط استنطاقُها وأنَّها لا تَنطِقُ عادةً، لفاتَت عليها مصالحُ النكاح مع حاجتِها إلى ذلك (بدائع الصنائع: ٢/٢٤٢، كتاب النكاح، فصلٌ الذي يرجع إلى المُولّى عليه في ولاية النكاح)

پانچویں قسم

ایسا عرف جس کی وجہ سے نص کی علت زائل ہو جائے

تعریف

یعنی: بعض عرف اس طرح کے ہوتے ہیں کہ جن کو شریعت اگر چہ اپنے حکم کے لیے علت نہیں بناتی؛ لیکن جس چیز کو علت بناتی ہے، اس عرف کی وجہ سے حکم کی علت ختم ہو جاتی ہے۔

حکم

اس طرح کے عرف کے ذریعے بھی حکم شرعی میں تبدیلی آجاتی ہے، لیکن اس کو عرف کی وجہ سے حکم کی تبدیلی سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے؛ بلکہ یہ علت کی وجہ سے حکم کی تبدیلی ہے؛ اس لیے کہ جو حکم کسی علت کے ساتھ معلول ہو، تو علت کے زائل ہونے کے بعد حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔

مثالیں

(۱) بیع بالشرط اور عرف

عقودِ معاوضہ مثلاً: بیع وغیرہ میں فقہائے احناف، شرطِ فاسد پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شرطِ فاسد سے مراد یہ ہے کہ عقد میں ایسی منفعت کی شرط لگائی جائے، جو عقد کے نامناسب ہو اور اس کے حکمِ اصلی سے خارج ہو، جیسے مشتری کا یہ شرط لگانا کہ خریدے ہوئے گیہوں کی پسائی بائع کے ذمے رہے گی، یا سامان کو اٹھانا اس کے ذمے ہوگا، یا اگر مشتری کے پاس خریدا ہوا آلہ خراب ہو جائے، تو اس کی اصلاح بائع کے ذمے رہے گی، یا بائع کا شرط لگانا کہ وہ ایک مدت تک مبیع کو اپنے پاس رکھے گا؛ اس طرح کی ساری شرطیں فقہاء کی نظر میں فاسد ہیں۔

احناف نے اس سلسلے میں بطورِ دلیل کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِس روایت کو لیا ہے "نہی عن بیعٍ وشرطٍ"(۱) یہ نص اگر چہ مطلق ہے؛ لیکن فقہاء نے اس سے دو قسم کی شرطوں کا خاص

(۱) عن عمرو بن شعيبٍ عن أبيه عن جدّه أن رسولَ اللّٰه ﷺ نهى عن بيعٍ وشرطٍ (المعجم الأوسط للطبراني: ٤/٣٣٥، باب العين: رقم: ٤٣٦١)

طور پر استثناء کیا ہے۔

(۱) جس شرط کی نص میں خود اجازت دی گئی ہو مثلاً: خیار کی شرط لگانا(۱)۔

(۲) جو شرط لوگوں کا عرف بن جائے(۲)۔

لہٰذا احناف کے نزدیک مذکورہ حدیث کی رو سے جو شرائط فاسد ہیں، اگر اُن میں سے کوئی شرط لوگوں کا عرف بن جائے، تو عرف کی وجہ سے وہ شرطِ فاسد شرعاً صحیح ہو جائے گی اور اس کو لازم قرار دیا جائے گا، اگر چہ وہ عرف بعد میں بنا ہو۔

عرف کی وجہ سے شرطِ فاسد کو جائز قرار دینے کی وجہ

اس سلسلے میں فقہائے کرام نے مذکورہ حدیث شریف کی علت کو بنیاد بنایا ہے یعنی: انھوں نے غور کر کے یہ بات سمجھی ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے کی ممانعت سے شریعت کا مقصود، جھگڑے کو روکنا ہے؛ اس لیے کہ اصل عقد پر زائد شرط لگانے کی وجہ سے عموماً جھگڑے کی نوبت آجاتی

◀◀ قال الكاسانيؒ: إن رسولَ اللهِ ﷺ نَهى عن بيعٍ وشرطٍ، والنهيُ يقتضي فسادَ المنهي، فيدلُّ على فساد كل بيعٍ وشرطٍ إلا ما خُصَّ من عموم النص (بدائع الصنائع: ۱۷۵/۵، كتاب البيوع، فصلٌ في شرائط الصحة في البيوع)

(۱) قال الحصكفيؒ: أو وَرَدَ الشرعُ به كخيار الشرط، فلا فسادَ (الدر المختار مع رد المحتار: ۸۵/۵، كتاب البيوع، بابُ البيع الفاسد)

جن شرائط کی نصوص میں اجازت دی گئی ہے مثلاً: خیارِ شرط وغیرہ، اس کے جواز پر تو فی الجملہ تمام ائمہ متفق ہیں؛ البتہ اس کی جزئیات وفروعات میں اختلاف ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: فرعٌ في مذاهب العلماء في شرط الخيار، وهو جائزٌ بالإجماع، واختلفوا في ضبطه..... إلخ. (المجموع شرح المهذب: ۲۲۵/۹، كتاب البيوع، بابُ ما يجوزُ بيعه و ما لايجوزُ)

(۲) قال السرخسيؒ: وإن كان شرطًا لا يقتضيه العقدُ، وفيه عرفٌ ظاهرٌ، فذلك جائزٌ كما لو اشترى نَعلاً وشراكاً بشرط أن يحذوه البائعُ.... إلخ. (المبسوط للسرخسي: ۱۲/ ۱۴-۱۵، كتاب البيوع، بابُ البيوع إذا كان فيها شرطٌ وكذا في رد المحتار مع الدر المختار: ۸۷/۵، كتاب البيوع، بابُ البيع الفاسد)

ہے، چناں چہ شریعت کے اسی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے فقہائے کرام نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شرط لوگوں کا عرف بن جائے، تو اب چوں کہ جھگڑے کا احتمال ختم ہو جائے گا، اس لیے اس شرط کا لگانا درست ہوگا اور یہ عرفِ حادث کی وجہ سے نص کو ترک نہیں کرنا ہے، بلکہ نص کے اصل مقصود ہی پر عمل کرنا ہے(۱)۔

---

(۱) **قال المرغيناني:** كلُّ شرطٍ لا يقتضيه العقدُ، وفيه منفعةٌ لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق، يفسدُه كشرطِ أن لايبيعَ المشتري العبدَ المبيع؛ لأنَّ فيه زيادةً عاريةً عن العوض، فيؤدي إلى الرّبا، أو لأنه يَقَعُ بسببه المنازعة، فيعرى العقدُ عن مقصوده إلا أن يكون متعارفًا؛ لأن العرف قاضٍ على القياس.

قال أكمل الدين البابرتي: لا يُقالُ: نَهَى النبي ﷺ عن بيعٍ وشرطٍ وهو بإطلاقه يقتضي عدمَ جوازه؛ لأنه في الحقيقة ليس بشرطٍ؛ حيث أفادَ ما أفادَه العقدُ المطلق. وفي الأوّل من القسم الثاني وهو ماكان متعارفًا كبيع النعل مع شرطِ التشريك كذلك؛ لأنَّ الثابتَ بالعرف قاضٍ على القياس. لايُقالُ: فسادُ البيع شرطٌ ثابتٌ بالحديث، والعرفُ ليس بقاضٍ عليه؛لأنه معلولٌ بوقوع النّزاع المخرج للعقد من المقصود به، وهو قطعُ المنازعة والعرفُ ينفي النزاعَ، فكان موافقًا لمعنى الحديث (العناية شرح الهداية: ٦/ ٤٤١-٤٤٢، كتاب البيوع، بابُ البيع الفاسد)

لیکن ایک بات کی وضاحت یہاں پر ضروری ہے کہ ہر شرطِ فاسد کے فساد کا سبب منازعت اور اختلاف کا اندیشہ ہی نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ بسا اوقات سود، غرر یا امرِ محظور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بھی شرط، فاسد ہو جاتی ہے، چناں چہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "ثم فسادُ العقد بما ذكرنا من الشروط مذهبُ أصحابنا..... لأنَّ هذه الشروطَ بعضُها فيه منفعةٌ زائدةٌ ترجعُ إلى العاقدين أو إلى غيرهما، وزيادةُ منفعةٍ مشروطةٍ في عقد البيع تكون ربًا والربا حرامٌ، والبيعُ الذي فيه الربا فاسدٌ، وبعضُها فيه غررٌ ونهى رسول اللّٰه ﷺ عن بيعٍ فيه غررٌ، والمنهي عنه فاسدٌ، وبعضُها شرط التلهي وأنه محظورٌ (بدائع الصنائع: ٥/ ١٧٥، ١٧٦، كتاب البيوع،فصلٌ في شرائط الصحة في البيوع)

لہٰذا جب شرطِ فاسد کے فساد کا سبب منازعت اور اختلاف کے علاوہ کچھ اور ہو مثلاً: سود یا غرر تو اِس صورت میں تعامل کی وجہ سے اس شرطِ فاسد کو جائز قرار نہیں دیا جائے گا۔

کیا عرفِ خاص کے ذریعہ بھی شرطِ فاسد جائز ہوسکتی ہے؟

فقہائے کرام نے شرطِ فاسد متعارف کو جائز قرار دینے میں اس بات کو ضروری نہیں قرار دیا ہے کہ عرف، عام ہو؛ بلکہ عرفِ خاص بھی کافی ہے؛ اس لیے کہ شرائط کی لامحدود قسمیں ہوتی ہیں، جو مختلف زمانے اور علاقے کی ضروریات وحالات کے اعتبار سے لگائی جاتی ہیں، چناں چہ بسا اوقات کسی جگہ ایک شرط کا رواج ہوتا ہے، دوسری جگہ اس کا رواج نہیں ہوتا، لہٰذا ہر قوم کے لیے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنی خرید وفروخت اور دیگر معاملات میں متعارف شرطیں لگائے، جب تک کہ کوئی ایسی خاص نص نہ پائی جائے، جس میں خصوصاً اس شرط کو لگانے سے منع کیا گیا ہو؛ اس لیے کہ اس وقت نص کے خلاف متعارف شرط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جیسا کہ ماقبل میں نص عام سے عرف کے تعارض کی بحث میں تفصیل سے بیان کیا جاچکا ہے۔

نوٹ: جس شرط فاسد پر لوگوں کا تعامل ہوجائے، اس کے جواز پر تو ائمہ متفق ہیں؛ لیکن کسی چیز کا لوگوں کا عرف بن جانا اس کے لیے حضرات فقہائے کرام نے بہت سی شرائط اور قیود بیان فرمائی ہیں، کسی شرط فاسد کو لوگوں کا عرف قرار دینا اور پھر عرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دینا ایک نازک مسئلہ ہے، جس کے لیے عرف وعادت سے متعلق فقہائے کرام کی بیان کردہ تفصیلات کا استحضار ضروری ہے۔

نیز کسی عقدِ فاسد کو اس بنیاد پر جائز قرار دینا کہ اس کا فساد شرط فاسد کی وجہ سے تھا اور اب اس پر لوگوں کا تعامل ہے؛ لہٰذا شرطِ فاسد کی وجہ تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہوجائے گی؛ یہ بھی اہم مسئلہ ہے؛ اس لیے کہ عقود فاسدہ کے فساد کی وجہ شرطِ فاسد کے علاوہ دیگر چیزیں بھی ہوسکتی ہیں، چنانچہ ''بیع الوفاء'' جس کی عدم جواز کی وجہ بعض حضرات نے شرط فاسد کو سمجھا، پھر تعامل ناس کی وجہ سے اس کے جواز کے قائل ہوگئے، حالانکہ فقہ حنفی کے راجح قول کے مطابق یہ سرے سے بیع ہے ہی نہیں کہ جس میں شرط فاسد کے جواز وعدم جواز کی بات آئے، یہ تو حقیقت میں رہن ہے اور رہن سے انتفاع ہر حال میں ناجائز اور سود ہے، اگر چہ اس میں تعامل ہی کیوں نہ ہو۔

(۲) وزنی تفاوت کے ساتھ روٹیوں کے عدداً قرض کا معاملہ اور عرف

کتاب البیوع کے ''باب الربا والقرض'' میں فقہائے کرام نے ذکر کیا ہے کہ روٹیوں کے حوالے سے پڑوسیوں کے لیے باہم عدداً قرض کا معاملہ کرنا جائز ہے؛ اس لیے کہ اس طرح قرض کا معاملہ کرنا لوگوں کے مابین ضرورت کی وجہ سے متعارف ہے، حضرت امام محمدؒ کی یہی رائے ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے، لہٰذا اس کی اجازت دی جائے گی اگرچہ قرض دی ہوئی روٹی اور واپس لی جانے والی روٹی میں وزن کے اعتبار سے تفاوت ہی کیوں نہ ہو، حالاں کہ روٹی موزونات کی قسم میں ہونے کی وجہ سے مالِ ربوی ہے اور نصوصِ شرعیہ کی رو سے اموالِ ربویہ میں ہم جنس اشیاء کے تبادلے کے وقت موزونی اشیاء میں وزنی اور کیلی اشیاء میں کیلی مساوات ضروری ہے اور دونوں طرف میں سے کسی ایک طرف بھی زیادتی سود ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور اس طرح کے معاملے پر مشتمل عقد، فاسد ہوگا۔

لیکن وزن کے تفاوت کی طرف نظر کیے بغیر پڑوسیوں کے مابین اس طرح روٹیوں کے قرض لینے اور دینے کو جائز قرار دینے میں حضرت امام محمدؒ نے عرف کو بنیاد بنایا ہے؛ اس لیے کہ یہاں پر خود پڑوسیوں نے باہم وزن کے فرق کا اعتبار نہیں کیا؛ بلکہ صرف عدد کا اعتبار کیا ہے(۱)۔

---

(۱) قال الحصكفي: ويستقرضُ الخبز وزنًا وعددًا عند محمدٌ وعليه الفتوى. ابن مالك واستحسَنَه الكمالُ واختاره المصنّف.... قال الشاميّ: قوله: "عند محمدٌ" وقال أبوحنيفةٌ: لايجوز وزنًا ولا عدداً وقال أبويوسفٌ: يجوز وزنًا لاعددًا، وبه جَزَمَ في الكنز في الزيلعي أن الفتوى عليه.
(قوله: "وعليه الفتوى") وهو المختارُ لتعامُل الناس وحاجتهم إليه. (قوله:"واستحسنه الكمال") قال الشاميّ: حيث قال: ومحمدٌ يقولُ: قد أهدَرَ الجيرانُ تفاوتَه وبينهم يكون اقتراضُه غالبًا، والقياسُ يُترَكُ بالتّعامل (الدر المختار مع رد المحتار: ۱۸۵/۵، كتاب البيوع، بابُ البيع الفاسدُ، بابُ الربا)
وقال المرغينانيٌ: ولاخيرَ في استقراضه (الخبز) عددًا أو وزنًا عند أبي حنيفة– رحمه الله؛ لأنه يتفاوتُ بالخبز والخباز، والتنور والتقدم والتأخر، وعند محمدٌ يجوز بهما للتعامل. ◀◀

واضح رہے کہ مذکورہ تعامل کو بنیاد بنا کر ہر طرح کے معاملاتِ ربویہ کو عرف کی وجہ سے جائز قرار نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ مذکورہ معاملے میں حرمتِ ربوا کی اصل علت متحقق ہی نہیں ہو رہی ہے اور حکم کا دار و مدار علت پر ہوتا ہے، نیز یہاں کوئی ایسی خاص نص بھی نہیں پائی جا رہی ہے، جس میں بالتعیین مذکورہ طریقے سے معاملہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہو، جس کی وجہ سے یہ عرف نص صریح کا معارض بن جائے۔

(۳) وزنی تفاوت کے ساتھ ایک ہی نوع کے نقود کا تبادلہ

دنانیر کے وزن کے تفاوت کے مسئلے میں علامہ شامیؒ نے اپنے رسالے "نشر العرف" میں فرمایا ہے کہ اگر نقود کی ایک ہی نوع کی متعدد قسمیں ہوں، جن میں سے ایک بھاری ہو اور دوسرا ہلکا جیسے: دینار محمودی اور دینار عدلی اور جیسے علامہ شامیؒ کے زمانے میں فرنجی ریال کی قسمیں؛ ان تمام وزنی سکّوں میں اگر چہ وزن کا فرق ظاہر اور واضح ہے؛ لیکن اس کے باوجود عقود اور قرض کے معاملات میں بھاری وزن کے سکّے کو ہلکے سکے کے بدلے دینا اور اسی طرح اس کا برعکس معاملہ کرنا جائز ہے اور جب تک سب سکّوں کی قیمت برابر رہے گی اس طرح کے تبادلے کو ربا قرار دے کر حرام نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ لوگ اُس وقت تک وزن کے تفاوت کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، جب تک کہ قیمت میں تفاوت نہ ہو، یہ عرف لوگوں کے ذہنوں میں بلا تفریق عالم و جاہل منقش ہو چکا ہے(۱)، لہٰذا یہاں پر حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق فتویٰ دینا درست ہے۔

◄◄ قال ابن الهمامؒ: ومحمدؒ يقولُ: قد أهدر الجيرانُ تفاوتَه، وبينهم يكون اقتراضُه غالبًا والقياسُ يُترَكُ بالتعامل، وجَعَلَ المتأخرون الفتوى على قول أبي يوسفؒ، وأنا أرى أنّ قولَ محمدؒ أحسنُ (الهداية مع فتح القدير: ۳۷/۷، كتاب البيوع، بابُ الربا)

(۱) قال الشاميؒ: وإن اختلفت النقودُ فَسَد إن لم يبين لوجود الجهالة المفضية إلى المنازعة والمرادُ باختلاف النّقود اختلاف ماليّتِها مع الاستواء في الرّواج كالبندقي والقايتباي والسليمي والمغربي والغوري في القاهرة الآن، كذا في البحر ومثله في زماننا الجهاديُّ المحموديُّ ◄◄

اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں پر عرف کی وجہ سے قیمت کے مساوی ہونے کے ساتھ وزن کے فرق کا اعتبار نہ کرنے میں، حرمتِ ربا کی علت کا تحقق ہی نہیں ہوا، جس کی وجہ سے زیادتی کو حرام قرار دیا جائے، لہٰذا حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق یہ معاملہ اس نص کی طرح ہوگیا جو معلّل بالعرف ہو، جس میں عرف کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے۔

بہر حال! یہ چند طے شدہ فقہی شواہد تھے، جن سے، نیز فقہائے کرام کی بیان کردہ ان کی وجوہات وتعلیلات سے یہ بات واضح طور پر پتہ چلتی ہے کہ، جب عرف کی وجہ سے نصِ معارض کی علت زائل ہوجائے، تو شرعاً وہ عرف معتبر ہے اگر چہ وہ حادث ہی کیوں نہ ہو اور اگر عرفِ حادث کی وجہ سے نص معارض کی علت ختم نہ ہو، تو اس عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اگر اعتبار کیا جائے گا، تو نص کو منسوخ کرنا لازم آئے گا اور عرف کو یہ قوت حاصل نہیں ہے (۱)۔

چناں چہ اگر لوگوں میں ایسی عادتیں رائج ہوجائیں، جو نصوصِ شرعیہ کی رو سے ممنوع ہوں،

◄◄ والعدليُّ؛ فإنهما مستويان في الرّواج مختلفانِ في القيمة، وكذا الفندقيُّ القديمُ والجديدُ، فإذا اشترى وسَمّى الفندقي ولم يبين، فَسَدَ البيعُ لإفضائه إلى المنازعة، فإذا كانت العلةُ المنازعةَ بسبب اختلاف النّوعين في الماليّة، دَلَّ على أنه إذا لم تلزم المنازعة،لافسادَ فإذا اشترى بالعدلي، ولم يبيّن أن المرادَ منه القديمُ أو الجديدُ، لايضرُّلتساويهما في الماليّة، وإذ اختَلَفَا في الوزن وهكذا يُقَالُ في الإجارة وغيرها (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۲۱)

وقال في موضعٍ آخر: وإن كانت بينهم عددًا، فاشترى بها بغير عينها عدداً، جاز وإن كان فيها الخفاف والثّقال؛ لأنهم متى تَعَامَلُوا بها عددًا لاوزنًا، فالجهالةُ من حيث الثّقل والخفّة لا توقعهما في المنازعة، فلايمنعُ الجوازَ (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۲۲، ۱۲۳)

(۱) قال الشاطبيؒ: العوائدُ المستمرةُ ضربان: .... أما الأوّلُ فثابتٌ أبدًا كسائر الأمور الشرعية..... فإنّها من جملة الأمور الدّاخلة تحتَ أحكام الشّرع فلا تبديلَ لها، وإن اختلَفَت أراءُ المكلّفين فيها، فلا يَصِحُّ أن ينقَلِبَ الحسنُ فيها قبيحًا، ولا القبيحُ حسنًا...... إذ لو صَحَّ مثلُ هذا، لكان نسخًا للأحكام المستقرّة المستمرّة، والنسخُ بعد موت النبيّ ﷺ باطلٌ، فرفعُ العوائد الشّرعيّة باطلٌ (الموافقات: ۲/۴۸۸-۴۸۹، المسألةُ الرابعة عشرة من النّوع الرّابع من كتاب المقاصد)

اور وہ عادتیں لوگوں کا عرف بن جائیں مثلاً: میت پر اس طرح رونا، جس میں حدودِ شرعیہ سے تجاوز کرنا پایا جائے، یا خوشی یا جلسوں کے مواقع پر مردوں اور عورتوں کا ایک ساتھ رقص کرنا، جس کو شریعت فسق اور امر منکر قرار دیتی ہے، یا بعض کھیلوں کے موقعوں پر لازمی ستر کے کھولنے کی عادت بنالینا، یا سودی لین دین کا رواج ہو جانا وغیرہ وغیرہ؛ اِن سب چیزوں کو رواج اور عرف کی وجہ سے جائز قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ لوگوں کو اُن سے روکنا اور منع کرنا ضروری ہے؛ اِس لیے کہ حرام چیزوں سے شریعت نے اسی لیے منع کیا ہے کہ اُن میں ایسے مفاسد اور خرابیاں پائی جاتی ہیں، جو خاندان اور پورے معاشرے کے لیے نقصان دہ ہیں اور جس کی وجہ سے زندگی صلاح وکمال کی راہوں سے ہٹ جاتی ہے۔

عرف وعادت کی وجہ سے مذکورہ منکرات ومحرّمات میں سے کسی کی بھی حرمت کی علت ختم نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ ان کی حرمت کی بنیاد عادت کے نہ بنانے پر نہیں ہے؛ بلکہ ان سے پیدا ہونے والے غلط نتائج پر ہے، جن میں عادت بن جانے کی وجہ سے اضافہ ہی ہوگا، کمی نہیں ہوگی۔

عرف کی چوتھی اور پانچویں قسم کی حساسیت اور نزاکت

عرف کی شرعی حیثیت کے حوالے سے چوتھی اور پانچویں قسم بہت اہمیت کی حامل ہیں، یہی دونوں قسمیں ہیں جو اپنے اندر سب سے زیادہ حساسیت اور نزاکت لیے ہوئے ہیں؛ اس لیے کہ ان قسموں کا تعلق منصوص حکم کی تبدیلی سے ہے، عموماً ان قسموں کے صحیح سمجھنے ہی میں غلطی پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے بہت سے ایسے منصوص مسائل میں تبدیلی کی کوشش کی جاتی ہے، جن کا حقیقت میں اس طرح کے عرف سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ذیل میں ان دونوں قسموں کے تعلق سے اُن مواقع کی نشاندہی مناسب معلوم ہوتی ہے جہاں پر عموماً غلطی کے امکانات رہتے ہیں:

(۱) کوئی منصوص حکم تعبدی ہو؛ لیکن اس کو معلول سمجھ لیا جائے۔

(۲) منصوص حکم کی حکمت اور مصلحت کو علت قرار دے دیا جائے۔

(۳) منصوص حکم کی اصل علت کے بجائے عرف کو علت بنا دیا جائے۔

(۴) علت زائل نہ ہو اور اس کے زوال کا فیصلہ کر دیا جائے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ''فقہی مقالات'' میں اس پر بہت عمدہ بحث فرمائی ہے، ہم ان ہی کی بحث کو اختصار کے ساتھ یہاں پیش کرتے ہیں۔

الأحكامُ تتغيَّرُ بتغيُّرِ الزَّمان کا پس منظر

(از: حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی)

فقہائے کرام نے جس سیاق میں یہ بات فرمائی ہے اس کی بنیاد ایک ہی چیز ہے، اگر چہ اس کی فروعات مختلف نکل سکتی ہیں، وہ بنیاد یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت کا کوئی حکم کسی علت سے معلول ہوتا ہے، وہ علت پائی جائے گی تو وہ حکم (رہے گا) اگر علت نہیں پائی جائے گی تو حکم (بھی) نہیں رہے گا، لہٰذا جہاں شریعت کا کوئی حکم معلول بالعلۃ ہو اور پھر وہ علت کسی زمانے میں مفقود ہو جائے، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا۔

تغیر احکام کی شرائط

لیکن اس قاعدے پر عمل کرنے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم معلول بالعلۃ ہو، تعبدی نہ ہو، اگر حکم تعبدی ہوگا تو اس میں تغیر نہیں ہوگا؛ کیونکہ تعبدی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے، اسے ماننا ہے، چاہے ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، ہمیں اس کی مصلحت معلوم ہو یا نہ ہو، حکمت کا پتہ چلے، یا نہ چلے، چونکہ عبادات ساری تعبدی ہیں نہ کہ معلول بالعلۃ؛ اس لیے ان میں کوئی تغیر نہیں آئے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس علت پر حکم کا دار و مدار رکھا گیا تھا اگر وہ علت کسی وقت مفقود ہو جائے، تو معلول بھی نہ رہے گا، اور حکم بدل جائے گا۔ یہ فیصلہ کرنے کے لیے بھی تفقہ کی ضرورت ہے کہ کونسا حکم معلول بالعلۃ ہے اور کونسا حکم تعبدی ہے؟ پھر یہ دیکھنا کہ علت کیا تھی؟ بعض اوقات علت منصوص ہوتی ہے، بعض اوقات غیر منصوص، اس علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوتا

ہے، اگر علت متعین ہو بھی جائے تو پھر یہ دیکھنا کہ آیا یہاں پر وہ علت پائی جارہی ہے یا نہیں؟ یہ ساری باتیں دیکھنی پڑتی ہیں۔ اس کے بعد اگر یہ طے ہو جائے کہ حکم معلول بالعلۃ تھا، علت متعین ہوگئی تھی اور وہ علت یہاں نہیں پائی جارہی، تو پھر زمانہ کی تبدیلی سے حکم میں تغیر آ سکتا ہے۔

غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟

لیکن یہاں عام طور پر تین قسم کی غلطیاں ہوتی ہیں، پہلی غلطی کسی حکم کو معلول بالعلۃ سمجھنے میں ہوتی ہے، دوسری غلطی علت کے تعین میں ہوتی ہے، تیسری غلطی علت کے پائے جانے، یا نہ پائے جانے میں ہوتی ہے۔ مثلاً پہلی بات جو میں نے عرض کی ہے وہ یہ کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے یا نہیں؟ تو اس کے تعین میں غلطی ہوتی ہے۔ اس میں یہ غلطی ہوتی ہے کہ علت اور حکمت میں فرق نہیں کرتے، جب کہ احکام کا سارا دارومدار علت پر ہوتا ہے، حکمت پر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر خنزیر کی حرمت، یہ معلل بالعلۃ ہے، یا تعبدی ہے؟ یا تو کہا جائے گا کہ تعبدی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں کہ کونسا حیوان انسان کے لیے مفید ہے اور کونسا مضر؟ یا اگر اس کو معلول بالعلۃ کہا بھی جائے تو وہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرما دینا یہ بذاتِ خود اس کی علت ہے، اب اپنی طرف سے ہم ایک علت نکالیں کہ اس کی حرمت کی یہ علت ہے۔ اور اب چونکہ یہ علت نہیں رہی؛ لہٰذا حکم بدل گیا، تو یہ بات غلط ہوگی۔

خودساختہ علت کی مثال

جیسے خنزیر کے حرام ہونے کی علت یہ نکالی جارہی ہے کہ پہلے زمانہ کے خنزیر گندی جگہوں پر رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، اب تو بڑے صحت افزاء ماحول میں پرورش پاتے ہیں؛ لہٰذا وہ علت نہیں پائی جارہی؛ اس لیے خنزیر حلال ہونا چاہیے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اولاً تو حلال وحرام کا حکم تعبدی ہے، تعبدی کیوں ہے؟ اس کو بھی سمجھ لیجیے۔ تعبدی اس لیے ہے کہ ہم بھی حیوان ہیں، وہ بھی حیوان ہیں، تو عقل کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کسی حیوان کو دوسرے حیوان کے کھانے کی اجازت نہ

ہوتی، جیسے ہندو کہتے ہیں کہ تم بھی جاندار ہو، وہ بھی جاندار ہیں، آپ کے لیے یہ کیسے جائز ہوگیا کہ آپ بکرے، مرغ، کبوتر کو ذبح کر کے کھاؤ؟ دیکھا جائے تو اصل عقل کی بات تو یہی ہے کہ ایک جاندار دوسرے جاندار کو نہ کھائے، ایک انسان دوسرے انسان کو کھانے لگے تو آدم خور کہلاتا ہے، ساری دنیا میں بدنام ہوتا ہے؛ لیکن گائے، بکری، بیل، بھینس، مرغی اور پرندے، کو مزے سے ذبح کر کے کھاتے ہیں، اصل تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا۔ اصل کے اعتبار سے یہ ناجائز ہے؛ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کے بارے میں کہہ دیا کہ اس کو کھالو، تو اللہ تعالیٰ کے کہنے کی بنا پر وہ جائز ہوگیا، جائز ہونا صرف اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے؛ لہٰذا یہ تعبدی ہے، چونکہ یہ حکم تعبدی ہے؛ اس لیے کسی علت، مصلحت اور حکمت کے تابع بنا کر اس حکم میں کوئی تغیر نہیں آسکتا، بہرحال! تعبدی امر کو بعض اوقات معلول بالعلۃ سمجھ لیا جاتا ہے، یہ غلط ہے۔

اسی طرح ذبیحہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ". (سورۃ الانعام: ۱۲۱)

''اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے مت کھاؤ''۔

یہ حکم بھی تعبدی ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے سے بظاہر اس کے خون میں کیا فرق واقع ہوا؟ اس کے گوشت میں کیا فرق ہوا؟ کوئی فرق نہیں پڑا، جیسے خون پہلے تھا ویسے ہی اب بھی خون ہے، خون پہلے بھی نکلا تھا، اب بھی نکلا ہے؛ لیکن بسم اللہ نہیں کہا تو حلال ہی نہیں۔ یا ایک ہندو بسم اللہ کہہ کر ذبح کرتا ہے، اور وہ چاروں رگیں کاٹ دیتا ہے، خون بہہ رہا ہے، اللہ کا نام بھی لیا ہے، اللہ کو تو وہ بھی مانتے ہیں، اللہ کا نام لے کر وہ ذبح کر دے تو بظاہر تو کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، یعنی کونسا اس میں زمین وآسمان کا انقلاب آگیا؟ بظاہر خون بھی وہی، گوشت بھی وہی، اللہ کا نام بھی لیا گیا، صرف اتنا کہ کہنے والا توحید پر ایمان نہیں رکھتا، اس واسطے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، یہ سب احکامِ تعبدی ہیں، لہٰذا ان کے اندر زمانے کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

دوسرے یہ کہ اگر کسی حکم کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت ہو جائے تو پھر علت کا تعین کرنا ہوگا کہ اصل علت کیا ہے؟ بعض اوقات علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہو جاتا ہے، ربا الفضل میں علت

قدر و جنس ہے؟ یا طعم و ثمنیت ہے؟ یا اقتیات وادخار ہے؟ یہ مختلف علتیں بیان فرمائی گئی ہیں تو اس میں کوئی ایک علت متعین کرنی پڑے گی۔

علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہو جاتا ہے

اس کے بعد پھر دیکھا جاتا ہے کہ وہ علت یہاں پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ اگر معلوم ہو کہ علت واقعتاً نہیں پائی جا رہی تو اس صورت میں بے شک حکم بدل جائے گا، مثال اس کی یوں سمجھئے کہ تمام فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ پانی کی بیع جائز نہیں ہے، پانی سے مراد وہ پانی جو آب پاشی کے لیے ہو، ماء محرز یعنی جو پانی برتن میں رکھا ہوا ہے وہ یہاں مراد نہیں، لیکن کھیت کو سیراب کرنے کے لیے جس پانی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ مقدار پانی کی مجہول ہے، کسی کو کہا جاتا ہے کہ تم ہمارے کھیت کو پانی دینا، اس کا پانی محرز ہے، ٹنکیوں میں رکھا ہے، یا اس کا اپنا مملوک کنواں ہے، اس سے وہ پانی آپ کو بیچنا چاہتا ہے؛ لیکن اگر آپ چاہیں کہ میں اپنے کھیت کو سیراب کروں گا تو کتنا پانی درکار ہوگا؟ مقدار کیا ہوگی؟ تو مقدار مجہول تو مبیع کا مجہول ہونا لازم آتا ہے اور جہالت کی وجہ سے وہ عقد ناجائز ہے، اب اگر زمانہ کے تغیر سے اس میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ آلات کے ذریعہ وہ جہالت مرتفع ہو جائے، مثلاً آج کل میٹر آ گئے ہیں، اور میٹر سے پانی کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے، پھر ہر ایک جہالت مفسد عقد نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو، وہ مفسد عقد ہوتی ہے، اب یہاں واقعتاً علت تبدیل ہو گئی تو حکم بھی بدل گیا، بہر حال! تغیر زمان کی وجہ سے اس قسم کے احکام میں تبدیلی آ سکتی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ "الاحکام تتغیر بتغیر الزمان" میں اتنا عموم نہیں جتنا سمجھا جاتا ہے۔(۱)

بہر حال! دونوں قسموں کے مطابق حکم شرعی کی تطبیق سے پہلے ان امور کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا کہ حکم علت کے ساتھ معلول ہے یا تعبدی ہے، اگر معلول ہے، تو اس کی اصل علت کیا ہے،

---

(۱) (فقہی مقالات: ۵/ ۲۳۰)

عرف، علت ہے، یا کوئی دوسری چیز، اگر عرف علت ہے تو وہ عرف باقی ہے یا زائل ہو گیا اور اگر عرف کے علاوہ دوسری چیز علت ہے، تو عرف کی وجہ سے وہ علت زائل ہو رہی ہے یا نہیں؛ ان سب امور میں غور کرنے کے لیے ظاہر ہے کہ فقہی بصیرت، اصولِ فقہ کے مباحث کا استحضار، احکام کی علتوں پر گہری نظر کے ساتھ ساتھ خدا ترسی، ذوقِ سلیم، احوالِ زمانہ سے گہری واقفیت کی ضرورت ہے، جس کے لیے صرف ایک یا دو افراد کی رائے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ فقہی بصیرت کے حامل معتبر و مستند علماء اور مفتیان کرام مجتمع ہو کر ہی اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔



چھٹی قسم

عرف مباح

تعریف

عرفِ مباح سے مراد ایسا عرف ہے جو نہ تو بعینہ حکمِ شرعی ہو، نہ ہی شریعت اپنے حکم میں اس کا لحاظ کرے اور نہ اس کی وجہ سے منصوص حکم کی علت زائل ہو، گویا کہ اُس کا شریعت کی نصوص سے کوئی تعلق ہی نہیں ہو، نہ اثباتا، نہ نفیاً اور نہ اس کی وجہ سے شریعت کی کسی نص کا ترک لازم آئے۔

حکم

اس طرح کے عرف کا حکم یہ ہے کہ اُس کو اپنانا جائز ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالی نے بندوں کو یہ حق دیا ہے کہ وہ زمانے کے حالات اور ضروریات کے مطابق اپنے رہن سہن کے طور طریقے، زندگی گذارنے کے لیے مختلف قسم کی سہولیات ایجاد کریں اور ان سے فائدہ اٹھائیں، اسی طرح اپنی اپنی زبان اور علاقے کے اعتبار سے الفاظ اور محاورات استعمال کریں اور اس تعلق سے انہیں یہ بھی حق ہے کہ زمانے کے حالات اور مقتضیات کے مطابق اپنے اقوال وافعال میں تبدیلی لاتے رہیں ، بشرطیکہ اس میں کسی نص شرعی کی مخالفت لازم نہ آئے ۔ فقہائے کرام نے عموما اپنے اجتہادی احکام میں اسی طرح کے عرف کا لحاظ کیا ہے، اس لیے کہ اس طرح کے عرف کو نظر انداز کرنے سے حرج اور تنگی لازم آتی ہے، فقہائے کرام کی بیان کردہ عرف پر مبنی مثالوں میں اگر غور کیا جائے تو اکثر مثالوں کا تعلق اسی قسم کے عرف سے ہے، بعض مثالوں کا تعلق عرفِ لفظی سے ہے اور بعض کا تعلق عرفِ عملی سے ہے، جہاں عرف کے مقابلے میں سرے سے کوئی نص موجود ہی نہیں ہوتی، فقہائے کرام بہت سے مسائل میں لوگوں کی عادات اور اطوار کے مطابق حکمِ شرعی کو محول کر دیتے ہیں، نیز عرف کی یہی قسم ہے کہ جب فقہائے کرام اس کی بنیاد پر اپنے زمانے میں کوئی خاص حکم لگاتے ہیں، تو عرف کی تبدیلی سے اس حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، اگرچہ مذہب میں اس مسئلے کو ظاہر روایت

قرار دیا گیا ہو، فقہی کتابوں میں بہ کثرت ایسے مسائل موجود ہیں کہ جن میں فقہائے متقدمین کے لگائے گئے حکم کے مقابلے میں متاخرین فقہاء نے عرف کو ترجیح دی اور یہ فرمایا کہ اگر ان کے زمانے میں متقدمین موجود ہوتے تو وہ بھی وہی حکم لگاتے، جو متاخرین نے لگایا ہے۔

عرف کی اس قسم کو مطلقا معتبر قرار دیا گیا ہے، خواہ عرف لفظی ہو یا عملی (۱)، مقارن ہو یا

---

(۱) تمام ائمہ کے نزدیک عرفِ لفظی کی طرح عرفِ عملی بھی شرعاً معتبر ہے۔ احناف میں سے علامہ شامیؒ اپنے رسالے "رَفعُ الانتِقَاض ودفعُ الاعتِرَاض" میں فرماتے ہیں:

"إن المرادَ بالعرف مايشمَلُ العُرفَ الفعليَّ والعرفَ القوليَّ، وإنَّ كلاً منهما تترُكُ به الحقيقةُ اللغويَّةُ" (رفع الانتقاض ودفع الاعتراض على قولهم: الأيمانُ مبنيةٌ على الألفاظ لا على الأغراض، رسائل ابن عابدين: ۱/ ۳۰٤)

"عرف سے مراد عرفِ لفظی اور عرف عملی دونوں ہیں اور دونوں ہی کی وجہ سے حقیقتِ لغویہ کو ترک کر دیا جائے گا"

شوافع میں سے عزالدین بن عبدالسلامؒ نے باقاعدہ ایک فصل ہی قائم کی ہے کہ عادات بعض دفعہ صریح اقوال کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں اور اس کی انہوں نے بہت سے مثالیں بھی ذکر کی ہیں۔

قال عزّالدّين بن عبدالسّلامؒ: فصلٌ في تنزيلِ دلالةِ العادات، وقرائنِ الأحوال منزلةَ صريحِ الأقوالِ في تخصيصِ العُموم، وتقييدِ المُطلَق وغيرهما، وله أمثلةٌ. . . . . إلخ (قواعدُ الأحكام في مصالح الأنام: ۲/ ۱۲٦)

حنابلہ میں سے علامہ ابن قیمؒ نے ایک عنوان قائم کر کے، تفصیل کے ساتھ عرف عملی کے شرعاً معتبر ہونے کو ثابت کیا ہے۔ قال ابن القيمؒ: وقدجرى العرفُ مجرى النطق فى أكثر من مأة موضعٍ:

منها: نقدُ البلد في المعاملات، وتقديمُ الطّعام إلى الضّيف، وجوازُ تناوُل اليَسِير مما يَسْقُطُ من النّاس من مأكولٍ وغيره، والشربُ من خَوابي السَّيل ومَصَانِعِه في الطُّرُق ودخول الحمام. . . . . إلخ (إعلامُ الموقّعين عن ربّ العَالَمين: ۲/ ۲۹۷)

مالکیہ میں سے علامہ شاطبیؒ نے تبدیلی عرف کی بناء پر تبدیلی احکام کی جن صورتوں کو بیان کیا ہے؛ اُن سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بھی عرفِ عملی احکامِ شرعیہ میں معتبر و مؤثر ہے۔ مثلاً یہ صورت کہ ایک عمل کسی علاقے میں قبیح سمجھا جاتا ہے اور وہی عمل دوسرے علاقوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا۔

فقال الشاطبيؒ: العوائدُ المستمرّةُ ضربان. . . . . وأما الثاني: فقد تكونُ تلك العوائدُ ثابتةً، وقد تَتَبدَّلُ. . . . . منها: مايكونُ مُتبَدِّلاً في العَادَة من حُسنٍ إلى قُبحٍ ◄◄

وبالعكس، مثل كَشفِ الرَّأس، فإنّه يختلِفُ بحسبِ البِقاعِ في الواقع، فهولذوي المُروء ات قبيحٌ في البلادِ المشرقية، وغيرُقبيحٍ في البِلادِ المغربيّةِ، فالحكمُ الشرعيُّ يختلِفُ باختلافِ ذلك، فيكونُ عندَ أهلِ المشرق قادحاً في العَدَالَة، وعند أهلِ المَغرب غيرُقادحٍ. . . . .
إلخ (الموافقات: ۲/۴۸۸– ۴۸۹، القسم الأول: مقاصد الشارع، النوع الرابع)

حاصل یہ ہے کہ چاروں دبستانِ فقہ فی الجملہ عرفِ عملی کے شرعاً معتبر ہونے پر متفق ہیں؛ البتہ عرفِ عملی کے ذریعے نص عام میں تخصیص اور اطلاق میں تقیید ہوسکتی ہے یا نہیں، اِس سلسلے میں فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ احناف اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ عرفِ عملی کے ذریعہ عموم میں تخصیص اور اطلاق میں تقیید ہوسکتی بشرطیکہ عرف مقارن عام ہو؛ جب کہ شوافع کے نزدیک عرفِ عملی کو مطلقاً یہ قوت حاصل نہیں ہے۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: فصلٌ في بيان جملةِ ماتترُكُ به الحقيقةُ وهي خمسةُ أنواعٍ:
أحدُها: دلالةُ الاستعمال عرفاً. . . . . تترُكُ الحقيقةُ بدلالةِ الاستعمال عرفاً؛ لأنَّ الكلامَ موضوعٌ للإفهام، والمطلوبُ به ما تَسبِقُ إليه الأوهامُ، فإذا تعارَفَ الناسُ استعمالَه لشيءٍ عيناً، كان ذلك بحُكمِ الاستعمالِ كالحقيقةِ فيه، وماسوىٰ ذلك لانعدامِ العُرف كالمهجُورِ لايتناولُه إلابقرينةٍ. ألا ترىٰ أنَّ اسمَ الدراهم يتناولُ نقدَ البلد لوجود العُرفِ الظّاهر في التعامُلِ به، ولايتناولُ غيرَه إلا بقرينةٍ لتركِ التَّعامُل به ظاهراً في ذلك الموضع (أصول السّرخسي: ۱/۱۹۰)

علامہ حصکفیؒ ''نہر'' کے حوالے سے فرماتے ہیں: ''إنّ العرف العمليّ مُخصِّصٌ عندنا كالعرفِ القوليّ''
اِس عبارت کی تشریح میں علامہ شامیؒ نے باقاعدہ ایک مطلب قائم کیا ہے: ''مطلبٌ في اعتبارِ العُرفِ العمليّ كالعرف اللّفظيّ'' اور پھر تفصیل کے ساتھ عرفِ عملی کے عندالأحناف معتبر ہونے کو بیان کیا ہے، پہلے علامہ حصکفیؒ کی مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

''ولاحِنثَ في حلفِه: ''لايأكلُ لحمًا'' بأكلِ مَرَقِه أوسَمَكٍ إلا إذا نواهما، ولا في ''لايركَبُ دابّةً'' فركِبَ كافراً أو ''لايجلِسُ على وتدٍ'' فجَلَسَ على جَبلٍ مع تسميتِها في القرآن لَحماً ودَابّةً وأوتاداً للعرف، وما في ''التّبيين'' من حِنثِه في ''لايركبُ حيواناً'' برُكوبِ الإنسان، ردَّه في ''النهر'' بأن العُرفَ العَمَليّ مُخَصِّصٌ عندنا كالعُرفِ اللّفظيّ''

علامہ شامیؒ مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مطلبٌ في اعتبارِ العرف العَمَليّ كالعُرفِ اللّفظيّ: قوله: ''ومافي التّبيين'' أي: تبيين ''الكنز'' للزّيلعي حيثُ قَالَ: وذَكَرَ العتابي أنّه

لایحنثُ بأكلِ لحمِ الخنزير والآدميِّ.
وقالَ في الكافي: "وعليه الفتوى؛ فإنَّه اعتبَرَ فيه العُرفَ، ولكن هذا عرفٌ عمليٌّ، فلايَصِحُّ مُقَيِّدًا، بخلافِ العرفِ اللَّفظيِّ، ألاترىٰ أنَّه لوحَلَفَ: "لايركبُ دابّةً" ، لايحنثُ بالرُّكوبِ على إنسان للعرف اللَّفظيِّ؛ فإنَّ اللفظَ عرفاً لايتناوَلُ إلا الكراعَ، وإن كانَ في اللُّغة يتناولُه، ولوحَلَفَ: "لايركبُ حيواناً" يحنثُ بالرُّكوبِ على إنسانٍ؛ لأنَّ اللَّفظَ يتناوَلُ جميعَ الحيوان، والعرفُ العمليُّ وهو أنَّه لايركَبُ عادةً لايصلُحُ مُقَيِّدًا" اهـ
قوله: "رَدَّه في النَّهر" وكذا قالَ في "البحر" : ردَّه في "فتح القدير" ، بأنَّه غيرُ صحيحٍ، لتصريحِ أهلِ الأصولِ بقولِهم: "الحقيقة تُترَكُ بدلالةِ العَادَةِ؛ إذ ليستِ العادةُ إلاعُرفاً عمليّاً، ولم يُجب أي: صاحبُ الفتح عن الفرقِ بين الدّابّة والحيوان، وهي واردةٌ عليه إن سَلَّمَها اهـ ولايَخفىٰ أنَّه لايُسَلِّمُها بدليلِ أنَّه ردَّ مَبنَاها، وهو عدمُ اعتبارِالعُرفِ العَمَليِّ، وعبارةُ "النّهر" هكذا: "وفي بحثِ التَّخصيصِ من "التَّحرير" مسألةُ العادة: العرفُ العمليُّ مُخَصِّصٌ عند الحنفِيَّة خلافاً للشّافعيّة كحرمتُ الطَّعامِ، وعادتهم أكل البرسّ انصرَفَ إليه وهوالوجهُ. أمَّا بالعُرف القوليِّ فاتّفاقٌ كالدّابّة للحِمَار، والدَّراهم على النَّقد الغالب، وفي "الحواشي السَّعديَّة": أنَّ العرفَ العمليَّ يصلُحُ مُقَيِّداً عند بعضِ مشائخ "بلخ" لِمَا ذُكِرَ في كُتُبِ الأصول في مسألةِ إذاكانت الحقيقةُ مُستعمَلةً والمجازُ متعارفاً اهـ (الدرالمختار مع رد المختار: ۲۷۲/۳، كتاب البيوع)
مالکیہ میں سے علامہ قرافیؒ کی رائے یہ ہے کہ عرفِ عملی کے ذریعے تخصیص وتقیید نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: إنَّ العرفَ العَمَليَّ لايؤثِّرُ في اللَّفظ اللُّغويّ تخصيصاً ولاتقييداً، ولا إبطالاً (الفروق: ۳۷۱/۱)
لیکن محققین فقہائے مالکیہ نے اِس قول کو مرجوح قرار دیا ہے **فقال الدّسوقيّ ردًّا على ماقاله الشيخ الدّرديرفي "الشرح الكبير"**: وماذَكَرَه المُصَنِّفُ هنا وفي "التَّوضيح" من عدمِ اعتبارِ العُرفِ الفِعليِّ، فقدتَبِعَ فيه القرافيَّ، وذكر ابنُ عبدِ السَّلام أنَّ ظاهرَمسائل الفقهاء اعتبارُ العرف وإن كان فعلياً، ونَقَلَ الوانوغي عن الباجي أنَّه صَرَّحَ بأنَّ العرفَ الفِعليَّ يُعتَبَرُ مُخَصِّصاً ومُقَيِّداً قال: "وبه يرد ما زَعَمَه القرافي، وصرَّحَ اللَّخميُّ باعتباره

حادث، عام ہو یا خاص۔

فقہی کتابوں میں موجود جن مسائل کی بنیاد کسی درجے میں عرف پر ہے، اگر چہ مذہب میں ان مسائل کو ظاہر روایت کا درجہ حاصل ہو؛ علامہ شامیؒ نے اس طرح کے مسائل کو خاص طور پر بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے اور جگہ جگہ اس بات پر توجہ دلانے کی کوشش کی ہے کہ فقہاء کے اجتہادات پر مبنی مسائل، جن کا نص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اگر ان کی بنیاد عرف پر ہو، تو ایسے مسائل عرف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں اور اس میں عرف کا عام ہونا بھی شرط نہیں ہے، عرف خاص بھی اس طرح کے مسائل میں موثر ہے؛ البتہ عرف خاص سے ثابت شدہ حکم خاص ہوگا۔

علامہ شامیؒ کی اس بحث کا تعلق چونکہ عرف کی مذکورہ قسم سے ہے؛ اس لیے مناسب ہے کہ اس کو یہیں ذکر کر دیا جائے، اس بحث سے بھی عرف کی اہمیت اور اس کے اثر ورسوخ کے دائرے کی تحدید واضح طور پر سامنے آئے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

⏩ أيضاً" وفي "القلشاني" : "لافرق بين القوليّ والفِعليّ في ظاهر مسائل الفقهاء"
(الدّسوقي على الشرح الكبير: ۱٤٠/۲، باب كفارة اليمين)

علامہ اسنوی شافعیؒ "نہایۃ السول" میں فرماتے ہیں: أمّا العادةُ الفعليّةُ وهي مسألةُ الكتاب ففيهامذهبان: وذلك كما إذاكان من عادَتِهم أن يأكُلوا طعاماً مخصوصاً وهوالبرّ مثلاً، فورودُ النّهي المذكور وهو بيعُ الطّعام بجنسه، فقال أبوحنيفةؒ: يُختَصُّ النهيُ بالبرّ؛ لأنّه المعتادُ، وخَالَفَه الجمهورُ، وقالوا بإجراءِ العُموم على عُمومِه، هكذا نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.. . . . .
. . (نهايةُ السُّول: ۲۱۷/۱، الكتابُ الأول، البابُ الثّالث، الفصلُ الثالث في المُخَصِّصِ.)

علامہ محمد بخیت المطیعی نے "نہایۃ السول" کی شرح "سلم الاصول" میں علامہ اسنویؒ کی مذکورہ عبارت کا بہت تفصیل سے جواب دیا ہے، آخر میں خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں:

فالباعثُ في العُرفِ القَوليِّ الذي هو مُخصِّصٌ بالاتفاق ليسَ إلاغلبة العادة؛ فإنّه لاباعِثَ للخُصوصِ فيه إلا أنّ استعمالَه أغلبُ، فالقولُ بالتّخصيصِ بالقوليّ، وصيرورته قرينةً دون العملِ، تحَكُّمٌ صريحٌ لايُسْمَعُ، ومن هنا ظَهَرَ وجهٌ آخر للمدعى، وهو اشتراكُ القوليِّ والعمليِّ في المَنَاطِ (سُلَّمُ الأصول شرحُ نهاية السُّول: ٤٣١/۲)

"البابُ الثاني فيما إذا خَالَفَ العرفُ ماهو ظاهر الرّواية، فنقولُ: اعلَمْ أنَّ المَسائلَ الفقهيَّةَ إمَّا أن تكُونَ ثابتةً بصريحِ النَّص، وهي الفصلُ الأول، وإمَّا أن تكونَ ثابتةً بضربِ اجتهادٍ ورأيٍ، وكثيرٌ منها ما يَبنِيه المُجتَهِدُ على ما كان في عرف زمانه؛ بحيثُ لو كان في زمان العرف الحادِث، لَقَالَ بخلافِ ماقَالَه أوّلاً؛ ولهذا قَالُوا في شُرُوطِ الاجتهادِ أنَّه لابُدَّ فيه مِن مَعرِفَةِ عادَاتِ النَّاسِ، فكثيرٌ من الأحكامِ تَختَلِفُ باختلافِ الزَّمَانِ لتغَيُّرِ عُرفِ أهلِه، أولحُدوثِ ضرورةٍ، أوفَسَادِ أهل الزّمان بحيثُ لوبَقِيَ الحكمُ على ما كان عليه أوّلاً لَلَزِمَ منه المشقَّةُ والضَّرَرُ بالنّاس، ولَخَالَفَ قَوَاعِدَ الشَّريعةِ المَبنِيَّةِ على التَّخفيفِ والتَّيسيرِ، ودفعِ الضَّررِ والفسادِ لِبَقاءِ العَالَمِ على أتمِّ نظامٍ وأحسن إحكَامٍ، ولهذا ترىٰ مشائخَ المذهب خالفُوا ما نصَّ عليه المجتهدُ في مواضع كثيرةٍ، بناها على ما كان في زَمَنِه، لِعِلْمِهم بأنَّه لو كانَ في زَمَنِهم، لقالَ بماقَالُوا به أخذاً من قواعدِ مَذهبِه" (۱)

"عرف اگر ظاہر روایت کے خلاف ہو، تو اُس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مسائلِ فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہونگے یا قیاس اور اجتہاد سے، پھر قیاسی مسائل میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف پر ہوتی ہے، حتیٰ کہ مجتہد عرف کی وجہ سے اپنی پہلی رائے سے رجوع کر لیتا ہے؛ اِسی وجہ سے لوگوں نے کہا ہے کہ اجتہاد کی من جملہ شرائط میں سے ایک شرط، لوگوں کی عادات سے واقفیت بھی ہے؛ کیونکہ بہت سے احکام عرف کی تبدیلی، نئی ضرورتوں کے وقوع، یا اخلاقی بگاڑ کی وجہ سے بدل

---

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدین: ۱۲۵/۲

جاتے ہیں؛ اِس لیے کہ اگر مذکورہ حالتوں میں بھی پہلا ہی حکم باقی ہوگا، تو یہ مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا اور یہ بات شریعت کے اُن قواعد کے بھی منافی ہے، جو یسر و سہولت، دفعِ ضرر اور دفعِ فساد پر مبنی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سے مواقع پر مشائخ نے مجتہد کے بیان کردہ حکم کے خلاف فتویٰ دیا ہے، چونکہ وہ مجتہد کے مذہب کے قواعد و اصول کی بناء پر اِس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ اگر وہ اِس دور میں موجود ہوتے، تو وہ بھی وہی کچھ کہتے، جو یہ کہہ رہے ہیں"۔

ایک دوسری جگہ علامہ شامیؒ عرف پر مبنی اجتہادی اور قیاسی مسائل کے مقابلے میں عرف عام کی طرح عرفِ خاص کے معتبر ہونے کے سلسلے میں صراحتاً فرماتے ہیں:

"فإن قُلتَ: إذا كان على المُفتِي اتباعُ العرف، وإن خَالَفَ المنصُوصَ عليه في كُتُبِ ظاهرِ الرِّواية، فهل هُنَا فَرقٌ بين العُرفِ العَام والعُرفِ الخَاص كما في القِسْمِ الأوَّلِ، وهو مَا خَالَفَ فيه العرفُ النصَّ الشَّرعيَّ؟

قلتُ: لافَرقَ بينهما هنا إلا من جِهَةِ أنَّ العُرفَ العامَ يَثبُتُ به الحُكمُ العامُ، والعرفُ الخاصُ يثبتُ به الحكمُ الخاصُ.

وحَاصِلُه أنَّ حُكمَ العُرفِ يثبُتُ على أهلِه عاماً أو خاصًا، فالعرفُ العامُ في سائرِ البِلَادِ يثبُتُ حُكمُه على أهلِ سائرِ البِلَادِ، والخاصُ فى بلدةٍ واحدةٍ يثبُتُ حُكمُه على تلك البلدةِ فقط، و لهذا قال العلامة السيد الحموى فى حاشيته على الأشباه مانصه: قوله: الحكمُ العام لايثبتُ بالعرف الخاص" يفهمُ منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاصُ" (۱)

"اگر آپ کہیں کہ جب مفتی پر عرف کی اِتباع واجب ہے، اگر چہ وہ

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۳۱- ۱۳۲.

عرف، کتبِ ظاہر الروایۃ میں منصوص مسئلے کے خلاف ہو، تو کیا اِس مسئلے میں بھی عرفِ عام اور عرفِ خاص میں وہی فرق ہوگا، جو پہلی صورت میں تھا یعنی: جب عرف، نصِّ شرعی کے خلاف ہو؟

میں کہوں گا کہ دوسری صورت میں عرفِ عام اور عرفِ خاص دونوں معتبر ہیں اور دونوں میں اِس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ عرفِ عام سے حکمِ عام اور عرفِ خاص سے حکمِ خاص ثابت ہوگا"۔

حاصل یہ ہے کہ عرف کا حکم اہلِ عرف پر ثابت ہوگا، عرف، عام ہو یا خاص، عرفِ عام کا حکم تمام شہروں میں رہنے والوں کے لیے ہوگا اور عرفِ خاص کے حکم کا تعلق خاص شہر کے باشندوں سے ہوگا، اسی وجہ سے علامہ سید حمویؒ نے علامہ ابن نجیمؒ کی عبارت: "الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص" کے تحت لکھا ہے کہ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ عرفِ خاص کے ذریعے حکم خاص ثابت ہوتا ہے"

آگے مزید وضاحت، تاکید اور عرف خاص کے حوالے سے بعض شکوک وشبہات کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وبِمَا قَرَّرْنَاه تبيَّنَ لكَ أنَّ ما تَقَدَّمَ عن "الأشباه" من أنَّ المذهبَ عدمُ اعتبارِ العُرفِ الخَاص، إنَّما هو فيما إذا عارَضَ النصَّ الشَّرعي، فلايُترَكُ به القياسُ، ولايُخَصُّ به الأثرُ بخلافِ العرفِ العامِ كما مَرَّ تقريرُه فيما نقلنَاه عن "الذّخيرة" في البابِ الأوَّل.

وأمَّا العرفُ الخاصُ إذاعارَضَ النَّصَّ المَذهَبِيَّ المنقولَ عن صاحبِ المذهب، فهو مُعتبرٌ، كما مَشىٰ عليه أصحابُ المتون والشروح، والفتاوى في الفروع التي ذكرناها وغيرها، وشَمَلَ العرفُ الخاصُ القديمَ والحادثَ

كالعرف العام، وبِمَا قرَّرنَاه أيضاً اتَّضَحَ لك معنى ماقالَه في "القنية"، وأشَرْنَا له في البيتِ السَّابقِ: "من أنَّه ليسَ للمفتي ولا للقاضي أن يَحْكُمَا بظاهر الرواية، ويَتْرُكَا العرفَ" والله تعالىٰ أعلم" (۱)

علامہ شامیؒ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ:

"الاشباہ والنظائر" میں عرفِ خاص کے غیر معتبر ہونے کو فقہِ حنفی کا جو راجح قول قرار دیا گیا ہے؛ وہ اُس صورت میں ہے، جب کہ کسی نصِ شرعی سے اُس کا تعارض ہو، اُس وقت عرفِ خاص کے ذریعے نصِ شرعی میں تخصیص نہیں کی جائے گی؛ لیکن اگر فقہاء کے اقوال سے عرفِ خاص کا تعارض ہو، تو ایسی صورت میں اہلِ متون، شراح اور اصحاب افتاء کے قول کے مطابق، عرفِ خاص کا اعتبار کیا جائے گا چاہے وہ قدیم ہو یا حادث۔ اور ہماری اس بحث سے "قنیہ" کے اِس قول کا مطلب بھی واضح ہوگیا کہ: "مفتی اور قاضی کے لیے عرف کو چھوڑ کر، ظاہر روایت پر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے"۔

خلاصہ

علامہ شامیؒ نے ظاہرِ روایت اور نصوصِ فقہاء کے مقابلے میں عرفِ خاص کو ترجیح دینے کی بہت سی مثالیں (۲) ذکر کرنے کے بعد، خود پوری بحث کا خلاصہ ذکر فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدين : ۲/ ۱۳۳- ۱۳۴

(۲) علامہ شامیؒ نے پہلے ظاہرِ روایت پر مطلقاً عرف کو ترجیح دینے کی مثالیں ذکر کی ہیں، جس میں انہوں نے عرفِ عام اور عرفِ خاص کی کوئی صراحت نہیں کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اعلَمْ أنَّ المَسائلَ الفقهيَّةَ إمَّاأن تكُونَ ثابتةً بصريحِ النَّص، وهي الفصلُ الأول، ُ وإمَّا أن تكونَ ثابتةً بضربِ اجتهادٍ ورأيٍ، وكثيرٌ منها ما يَبنِيه المُجتَهِدُ على ما كان في عرف زمانه؛ بحيثُ لو كان في زمان العرف الحادثِ، لَقَالَ بخلافِ ماقَالَه أوَّلاً؛ ولهذا قَالُوا في شُرُوطِ الاجتهادِ ◀◀

"فهـذه الـنُّقولُ وغيرُها دالّةٌ على اعتبارِ العرفِ الخاصِ،

أنَّـه لابُـدَّ فيـه مِـن مَعرفَةِ عاداتِ النَّاسِ، فكثيرٌ من الأحكامِ تَختَلِفُ باختلافِ الزَّمَانِ لتغيُّرِ عُرفِ أهـلِـه، أولحُدوثِ ضرورةٍ، أوفَسَادِ أهلِ الزَّمان بحيثُ لوبَقِيَ الحكمُ على ماكان عليه أوَّلاً لَلَزِمَ مـنـه الـمشـقَّةُ والـضَّرَرُ بالنّاس، ولَخَالَفَ قَوَاعِدَ الشَّريعةِ المَبنِيَّةِ على التَّخفيفِ والتَّيسيرِ، ودفعِ الـضَّـررِ والفسادِ لِبَقاءِ العَالَمِ على أتمِّ نظامٍ وأحسنِ إحكامٍ، ولهذا تَرىٰ مشائخَ المذهب خالفُوا مـا نـصَّ عـلـيـه الـمـجتهـدُ في مواضع كثيرةٍ، بناهاعلى ماكان في زَمَنِه، لِعِلْمِهم بأنَّه لوكانَ في زَمَنِهم، لقالَ بماقَالُوا به أخذاً من قواعدِ مَذهبِه.

(۱) فمِنْ ذلك: إفتاؤهـم بـجَـوازِ الاستيـجارِ على تعليمِ القرآن ونحوه، لانقطاعِ عطايا المعلّمين التي كانَتْ في الصَّدرِ الأوّلِ، ولواشتَغَلَ المُعلِّمُون بالتعليمِ بلا أجرةٍ، يلزَمُ ضياعُهم وضياعُ عيالهم، ولـو اشتـغَـلُـوا بالاكتسابِ من حِرفةٍ وصناعةٍ، يلزَمُ ضياعُ القرآنِ والدِّينِ، فأفتوا بأخذِ الأجرةِ على التّعـليـم، وكـذا عـلـى الإمـامـةِ والأذانِ كـذلك، مـع أنَّ ذلك مُـخـالِفٌ لـمـا اتَّفَقَ عليـه أبوحنيفةٌ وأبـويـوسفٌ ومـحـمّـدٌ مـن عـدمِ جوازِ الاستيجارِ وأخذِ الأجرةِ عليه، كبقيةِ الطّاعاتِ من الصّومِ والصّلاة والحجِ، وقراءةِ القرآن ونحو ذلك.

(۲) ومِنْ ذلك: قولُ الإمامَين بعدمِ الاكتفاءِ بظاهرِ العدالةِ في الشَّهادةِ مع مُخالَفَتِه لِمَا نَصَّ عليه أبـوحنيفةٌ بناءً على ماكان في زمنِه من غلبةِ العدالة؛ لأنّه كان في الزَّمنِ الذي شَهِدَ له رسولُ الله ﷺ بـالـخيـريّة، وهـمـا أدركَـا الـزَّمـنَ الـذي فَشي فيه الكذبُ، وقد نَصَّ العلماءُ على أنَّ هذا اختلافُ عصرٍ وأوان، لااختلافُ حُجَّةٍ وبرهان.

(۳) ومن ذلك: تَـحَـقُّـقُ الإكـراهِ من غيرِ السُّلطانِ مع مُخالفتِه لقولِ الامامِ، بناءً على ماكان في زمـنـه من أنَّ غيرَ السُّلطانِ لايُمكنُه الإكراهُ، ثُمَّ كَثُرَ الفسادُ، فصاريَتَحقَّقُ الإكراهُ من غيرِه، فقال محمدٌ باعتبارِه، وأفتى به المتأخِّرون لذلك.

(٤) ومن ذلك: مسـائـلُ كثيـرةٌ: (۱) كتضـمينِ الأجيرِ المشترك، (۲)وقولِهم: إنَّ الوصيَّ ليس له الـمُضَارَبَةُ بمالِ اليتيم في زمانِنا، (۳)وإفتائِهم بتَضمينِ الغاصبِ عِقارَاليتيمِ والوقف، وبعدمِ إجارته أكثرَ مـن سَنَةٍ في الدُّور، وأكثرَ من ثلاثِ سِنين في الأراضِي، مع مُخَالَفَتِه لأصلِ المذهب من عدمِ الـضّـمـان وعـدمِ التـقـديـرِ بـمـدّة. (٤)ومنعِ النّساء عَمَّا كُنَّ عليه في زَمَنِ النّبيّ ﷺ من حُضُورِ المَسَاجدِ لصلاةِ الـجـمـاعة. (٥)وإفتـائِهـم بـمَنعِ الزّوجِ من السَّفر بزوجتِه، وإن أوفاها المُعَجَّلَ لـفسـادِ الـزّمـان. (٦)وعـدمِ قبولِ قولِه أنّه استثنٰى بعد الحلفِ بطلاقِها إلابِبيِّنةٍ لفسادِ الزَّمانِ مع أنَّ ظاهرَالرِّوايةِ خلافُه. (۷)وعدمِ تصديقِها بعدَ الدُّخولِ بها بأنَّها لم تَقبَضِ المشروطَ

وإن خَالَفَ المنصوصَ عليه في كُتُبِ المذهبِ مالم

▶▶ تعجيلُه من المهرِ مع أنّها مُنكِرَةٌ للقبضِ، وقاعدةُ المذهب أنّ القولَ للمُنكِرِ؛ لكنّها في العادة لاتُسَلِّمُ نفسَها قبل قبضِه. (٨)وكذاقولهم : في قوله " كلُّ حِلّ عليّ حرامٌ " يقعُ به الطلاقُ للعُرفِ. قال مشائخُ بلخ: " وقولُ محمّدٌ لايقعُ إلابالنّيّةِ " أجابَ به على عُرفِ ديارهم. أما في عُرفِ بلادِنا ، فيُريدُون به تحريمَ المنكوحة، فيُحمَلُ عليه.

(٩) قال العلامة قاسمؒ: ومِنَ الألفاظِ المُستَعْمَلَةِ في هذا في مِصرنا " الطَّلاقُ يلزَمُنِي" و" الحرامُ يلزَمُنِي" و" عليّ الطَّلاقُ " و"عليّ الحَرامُ " .

(١٠) وكذاقولُهم :المُختارُ في زمانِنا قولُ الإمامين في المزارَعَةِ والمُعامَلَةِ والوقفِ لمكانِ الضّرورة والبَلوىٰ.

(١١) وأفتىٰ كثيرٌ منهم بقولِ محمّدٌ بسُقوطِ الشُّفعَةِ إذا أخّرَ طَلَبَ التّمَلُّكِ شهراً دفعاً للضّررِ عن المشتري. (١٢)وبروايةِ الحَسَنؒ بأنّ الحُرَّةَ البالغةَ العاقلةَ لوزَوَّجَتْ نفسَها مِن غيرِ كُفوٍ، لايَصِحُّ لفسادِ الزّمانِ. (١٣)وإفتاؤهم بالعَفوِ عن طينِ الشّارعِ للضّرورةِ (١٤)وببيعِ الوَفاءِ (١٥)وبالاستصناعِ، (١٦)وكذا الشّربُ من السّقا بلابيانِ قدرِ الماءِ.(١٧) ودخولُ الحمامِ بلابيانِ مُدّةِ المكثِ وقدرِ الماءِ، ونحوُ ذلك من المسائلِ التي اختَلَفَ حُكمُها لاختلافِ عاداتِ أهلِ الزّمانِ وأحوالِهم التي لابُدَّ لِمُجتَهِدِ من مَعرِفَتِها، وهي كثيرةٌ جِدّاً لايُمكنُ استقصاؤها . (رسائل ابن عابدين : ٢/١٢٥-١٢٧)

آگے خاص طور پر نصوصِ فقہاء کے مقابلے میں عرفِ خاص کو راجح قرار دینے کی مثالیں ذکر فرماتے ہیں:

فإن قلت:إ ذا كان على المفتى اتباع العرف و إن خالف المنصوص عليه فى كتب ظاهر الرواية ، فهل هنا فرقٌ بين العرف العام والعرف الخاص ؟ قلتُ: لا فرقَ بينهما إلا من جهة أن العرفَ العام يثبتُ به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.....وقال :

(١) قدّمنا عن مشايخ بلخ أنهم قالوا في" كُلُّ حِلٍّ عليّ حرامٌ " : إنّ محمّداً قالَ: لايقعُ الطّلاقُ إلابالنّيّةِ بناءً على عرفِ ديارِه. أمّا في عرفِ بلادِنا فيقعُ، فهذا صريحٌ في اعتبارِ عرف بعضِ البلادِ واعتبارِ العرفِ الحادثِ على عُرفِ قَبله.

(٢) وأصرحُ منه أنّهم ذكروا في المتون وغيرها في باب الحقوق: أنّ العلو لايدخُلُ بشراءِ بيتٍ بكلّ حقٍّ هوله، وبشراءِ منزلٍ لايدخُلُ إلابكلّ حقٍّ هوله لوبمرافِقِه، ويدخُلُ في الدار مطلقاً . فقال في "البحر" نقلاً عن "الكافي": أنّ هذا التفصيلَ مبنيٌّ على عرفِ الكوفةِ، وفي عرفِنا يدخُلُ العلوُ في الكل، والأحكامُ تبتني على العرف، فيُعْتَبَرُ في كلّ إقليمٍ وفي كلّ عصرٍ عرفُ أهله. ◀◀

يُخَالِف النَّصَّ الشَّرعيَّ" (۱)

"یعنی مذکورہ عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اقوالِ فقہاء کے مقابلے میں
عرفِ خاص کا اِعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ نصِ شرعی کے خلاف نہ ہو"

(۳) وفيه في فصلِ مايدخُلُ في البيع تبعاً :إنَّ السُّلَّمَ المُنفصِلَ لايدخُلُ في البيع في عُرفِهم، وفي عرفِ " القاهرة " ينبغي دخولُه مطلقاً؛ لأنَّ بيوتَهم طبقاتٌ لاينتفعُ بها بدونه اهـ وأصلُه في" فتح القدير" وهو مأخوذٌ من قول " الهداية " في دخولِ المِفتاح تبعاً للغلق؛ لأنه لاينتفعُ به إلا به.

(٤) وفي الأشباه: حَلَفَ " لايأكُل لحماً " حَنِثَ بأكلِ الكبد والكرش على مافي" الكنز" مع أنّه لايُسَمّٰى لحماً عرفاً؛ ولذا قالَ في" المحيط " إنه إنّما يحنثُ على عادةِ أهلِ الكوفة، وأمّا في عرفنا فلا يحنثُ؛لأنَّه لايُعَدُّ لحماًاهـ وهو حسنٌ جداً، ومِنْ هناوأمثاله عُلِمَ أنَّ العَجمِيَّ يُعْتَبَرُعرفُه قطعاً. (٥) قال الزيلعيّ في قول الكنز: "والواقفُ علي السَّطح داخلٌ": إنَّ المُختارَ أن لايحنثُ في العجم ؛ لأنَّه لايُسَمّٰى داخلاً عندهم انتهى كلامُ الأشباه.

(٦) وفيها أيضاً عن منية المفتي: دَفَعَ غلامَه إلى حائكٍ مدّةً معلومةً لتعليم النّسج، ولم يشترط الأجر على أحدٍ، فلمّا علم العملَ، طَلَبَ الأستاذُ الأجرَ من المَولىٰ والمولى من الأستاذ، يُنظَرُ إلى عرفِ أهلِ تلك البلدة في ذلك العمل.

(٧) وفيها أيضاً: لو بَاعَ التَّاجرُ في السُّوق شيئاً بثمنٍ، ولم يصرحا بحلولٍ ولاتأجيلٍ، وكان المتعارفُ فيما بينهم أنَّ البائعَ يأخذُ كلَّ جمعةٍ قدراً معلوماً ، انصرِفَ إليه بلابيان. قالوا: لأنَّ المعروفَ كالمشرُوط انتهى. ولاشكَّ أنَّ هذا لم يتعَارَفْ في كثيرٍ من البِلاد، فاعتُبِرَ فيه عرفُ أهلِ ذلك السُّوق الخاصِ، مع أنَّ المنصوصَ عليه في كُتُبِ المذهب حلولُ الثَّمَن مالم يُشْتَرَطْ تأجيلُه. (٨)ومثلُه ماصَرّحَ به أصحابُ المتون كـ " الكنز" وغيره فيما لوحَلَفَ: " لايأكل خُبزاً أو رأساً " مِن أنَّ الخبزَ مااعتادَه أهلُ بَلَدِه والرأسَ مايُبَاعُ في مصره، وذَكَرَ الشُّرَّاحُ أنَّ على المفتي أنْ يُفتي بما هو المُعتَادُ في كلِّ مصرٍ وَقَعَ الحلفُ فيه، وفي بابِ الربا من "البحر" عن" الكافي" : "والفتوىٰ على عادةِ النَّاس".

فهذه النقولُ ونحوُها دالَّةٌ على اعتبارِ العرفِ الخاصِ، وإن خَالَفَ المنصوصَ عليه في كُتُبِ المذهب مالم يُخَالِفِ النَّصَّ الشَّرعيَّ كما قلّمْنَاه، وكيفَ يَصِحُ أن يُقَالَ: " لايُعْتَبَرُ مُطلقاً مع أنَّ كلَّ متكلمٍ إنَّما يَقْصِدُ ما يتَعَارفُه .(نشر العرف، رسائل ابن عابدين : ۲/۱۳۲– ۱۳۳)

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۳۳

مذکورہ حکم اُس صورت میں ہے، جب کہ ظاہر روایت کسی اِجتہاد ورائے پر مبنی ہو اور اگر ظاہرِ روایت کتاب، سنت اور اجماعِ امت کی صریح نصوص پر مبنی ہو، تو اُس وقت عرفِ خاص پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں، خواہ عرف کی موافقت میں مذہب کا کوئی ضعیف قول بھی ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"فكيف يُعْمَلُ بالعرفِ المُخالِفِ لظاهرِ الرِّواية؛ فإنَّ ظاهرَ الرِّواية قديكونُ مبنيّاً على صَريحِ النَّصِّ من الكتابِ أو السُّنَّة أو الإجماع، ولا اعتبارَ للعرفِ المخالفِ للنَّصِّ؛ لأنَّ العرف قديكونُ على باطلٍ بخلافِ النَّصِّ كما قالَه ابنُ الهمام" (۱)

''اُس عرف پر جو ظاہرِ روایت کے خلاف ہو، کیسے (مطلقاً) عمل جائز ہو سکتا ہے؛ اِس لیے کہ ظاہر روایت بسا اوقات کتاب یا سنت یا اِجماع کی صریح نص پر مبنی ہوتی ہے اور اُس وقت عرف کی مخالفت (حقیقتاً) نص ہی کی مخالفت ہوگی، اِسی لیے قاعدہ ہے کہ جو عرف نص کے مخالف ہوگا، اُس کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ عرف کبھی باطل پر ہوتا ہے، جب کہ نص میں اِس کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے''۔

بہر حال! عرف کی یہ قسم بھی بہت اہمیت کی حامل ہے، فقہی کتابوں کے تقریباً ہر باب کے اندر اس قسم کے عرف پر مبنی مسائل موجود ہیں، اسی لیے مناسب ہے کہ عرف کی اس قسم پر مبنی مثالوں کو اہمیت سے پیش کیا جائے، جس سے جہاں ایک طرف عرف کے اثر ورسوخ کا پتہ چلے گا، وہیں اس اثر ورسوخ کا صحیح محمل بھی سامنے آئے گا اور یہ بات معلوم ہوگی کہ فقہی کتابوں میں موجود عرف پر مبنی اکثر مثالوں کا تعلق اُس عرف سے ہے جہاں سرے سے کوئی نص موجود ہی نہیں ہے، فقہائے کرام نے اقوال وافعال دونوں میں لوگوں کے عرف اور تعامل پر بہت سے احکامِ شرعیہ کو محول کر دیا اور بہت سے مسائل میں عرف کی بناء پر خاص حکم بھی لگایا تھا، جس کی وجہ سے وہ

---

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدین : ۱۱۵/۲

مسائل عرفی بن گئے اور عموماً عرف کی تبدیلی کے وقت اسی طرح کے مسائل میں متاخرین نے متقدمین سے اختلاف کیا ہے، اس طرح کی مثالوں کا سہارا لے کر عرف کی اہمیت ظاہر کرنا اور پھر منصوص مسائل کے خلاف پیدا شدہ عرف کی بنیاد پر حکم کی تبدیلی کی بات کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے؛ بلکہ منصوص مسائل میں عرف کی بناء پر تبدیلی صرف وہیں ہوسکتی ہے جہاں نص کی بنیاد ہی پہلے سے عرف پر ہو یا کسی ایسی علت پر ہو، جو عرف کی وجہ سے زائل ہوجائے، اور عرف کی ان دونوں قسموں کے مطابق حکم کی تطبیق نہایت مشکل کام ہے، باقی اس کے علاوہ کسی بھی نص میں عرف کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑتا، خواہ عرف خاص ہو یا عام، لفظی ہو یا عملی۔

مثالیں

(۱) نذر کے سلسلے میں حضرت ابن عمر کا واقعہ اور عرف

اس قسم کی عرف کی مثالیں دور صحابہ میں بھی ملتی ہیں، مثلاً: ایک موقع پر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی شخص نے مسئلہ پوچھا کہ اگر ہمارا ساتھی نذر کے ذریعے اپنے اوپر ''بدنہ'' واجب کرلے، تو اس کے لیے ''بدنہ'' کے بدلے ''گائے'' ذبح کرنا کافی ہوجائے گا؟ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس سے پوچھا کہ تمھارا ساتھی کس قبیلے کا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ قبیلۂ بنو رباح کا، اس پر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ قبیلۂ بنو رباح کے لوگ کب سے گائے پالنے لگے، تمھارے ساتھی نے ''بدنہ'' کے لفظ سے اونٹ ہی کا ارادہ کیا ہے، لہٰذا اس کے لیے اونٹ ہی ذبح کرنا ضروری ہوگا، گائے کا ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا۔ (۱)

(۱) شرح السير الكبير للسرخسي، باب الشروط في الموادعة وغيرها، برقم: ٩٥٩٥، وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الحج من مصنفه: ٣٢٧/٣، برقم: ١٤٦٥٧، عن سليمان بن يعقوب عن أبيه، قال: مات رجل من الحي وأوصى أن ينحر عنه بدنة، فسألت ابن عباس عن البقرة؟، فقال: تجزئ، قال: قلتُ من أي قوم أنت؟ قال: قلتُ: من بني رباح، قال: وأنّى لبني رباح البقر؟ إنما البقر للأزد، وعبد قيس.

اس واقعے سے معلوم ہوا کہ لوگوں کے عرف میں جو لفظ جس معنی میں بولا جاتا ہے، اُن کے کلام کو اُس معنی پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ ''بدنہ'' کا لفظ بنو رباح کے قبیلے میں اونٹ کے معنی میں مستعمل تھا، اس لیے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ''بدنہ'' کو اونٹ ہی کے معنی پر محمول کیا۔

(۲) لفظ ''سَرَّحتُكِ'' کے ذریعے نیت کے بغیر طلاق اور عرف

اسی طرح لفظ ''سَرَّحتُكِ'' لغت میں طلاق کے معنی میں صریح نہیں ہے؛ بلکہ کنائی ہے، اور الفاظِ کنائی کا حکم ہے کہ ان میں نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے؛ لیکن بہت سے ملکوں میں لوگوں کا عرف یہ ہے کہ وہ اس لفظ کو طلاق کے معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، حضرات فقہائے کرام نے ایسے علاقے میں اس لفظ کو طلاق کے معنی میں صریح قرار دیا ہے، اور نیت کے بغیر طلاق کے وقوع کا حکم لگایا ہے۔ (۱)

(۳) حالف کے قول: ''لا يَضَعُ قدَمَه في دارِ فلانٍ'' اور عرف

اگر کسی نے قسم کھائی: ''لا يَضَعُ قدَمَه في دارِ فلانٍ'' کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو اِس سے مراد یہ ہوگا کہ وہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا؛ اِس لیے کہ عرف میں یہی معنی مراد ہوتے ہیں، قدم رکھنا مراد نہیں ہوگا، جو مذکورہ کلام کے حقیقی معنی ہیں، لہٰذا اگر کوئی سوار ہو کر داخل ہوا، تو شرعاً وہ حانث ہو جائے گا؛ اگرچہ اُس کا قدم زمین سے مس بھی نہ ہو، اور اگر کسی نے گھر کے باہر سے اپنے پیر اندر داخل کیے اور گھر میں داخل نہیں ہوا، تو وہ حانث

(۱) قال ابن عابدين: إن ''سرحتك'' كناية؛ لكنه في عرف الفرس غَلَبَ استعمالُه في الصريح، فإذا قال: ''رھا کردم'' أي: سرحتك، قال: يقع به الرجعي مع أن أصله كناية أيضًا، وما ذاك إلا لأنه غلب في عرف الناس استعماله في الطلاق، وقد مَرّ أن الصريح ما لم يستعمل إلا في الطلاق من أي لغة كانت. (رد المحتار: ۲۹۹/۳، باب الكنايات)

نہیں ہوگا (۱)۔

(۴) ناظرِ وقف کے محمل کی تعیین اور عرف

اگر واقف نے وقف کے دستاویز میں یہ شرط لگائی کہ اُس کے وقف کا ایک ''ناظر'' رہے گا اور اس کے زمانے کے عرف میں ''ناظر'' متولی کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، یعنی جو وقف سے متعلق جملہ امور مثلاً: رقم کی وصولیابی، تعمیر، اور دیگر اخراجات کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو ''ناظر'' کو ''متولی'' کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اگر واقف کے زمانے میں ''ناظر'' سے مراد، پرانے زمانے کے عرف کے مطابق متولی کا نگراں ہو، تو اس سے وہی مراد ہوگا، چناں چہ اِس زمانہ میں ایسا ہی ہے (۲)۔

(۵) اولاد کے مابین وقف کی آمدنی کی تقسیم میں ''فریضۂ شرعیہ'' کی شرط اور عرف

اگر کسی نے اپنی اولاد پر مال وقف کیا اور یہ شرط لگائی کہ اُن کے مابین آمدنی، شرعی طریقے پر تقسیم کی جائے گی، تو راجح قول کے مطابق مذکر کو مؤنث کے مقابلہ میں دوگنا حصہ ملے گا؛ اِس

---

(۱) قال السرخسيّ: إن حَلَفَ: "لايضعُ قدَمَه في الدّار" فدَخلَها راكبًا أوماشيًا، عليه حِذاءٌ أولم يكُن، حَنِثَ؛ لأنّ وضعَ القدمِ عبارةٌ عن الدّخولِ عرفًا (المبسوطُ للسّرخسي: ۸/ ۱۷۱، ۱۷۲ بابُ الدُّخول)

وقال الكاسانيّ: إن حَلَفَ: "لايَضَعُ قدمَه في هٰذه الدَّار" فدَخَلَها راكبًا حَنِثَ؛ لأنَّ وضعَ القدمِ في عُرف الاستعمالِ، صارعبارةً عن الدُّخولِ...... (بدائع الصنائع: ۳/ ۳۹، فصل فی الحلف علی الدخول وكذا في رد المحتار مع الدرالمختار: ۳/ ۷۶۱، كتاب الأيمان، مطلب: لا يضعُ قدمَه في دار فلان)

(۲) إذا شرط الواقف فی صكّ وقفيته تعيين "ناظر' على وقفه، وكان معنى الناظر فی عرف زمانه: المتولي يتولى إدارة الوقف من جباية، و تعمير، وإنفاق، حمل على معنى المتولي كما عليه العرف القديم، وإن كان معناه: المشرفُ المراقب على المتولي، انصرف إليه.(المدخل الفقهي العام: ۲/ ۸۸۱.

لیے کہ لوگوں کے مابین لفظ "الفریضةُ الشّرعیّةُ" سے مذکر ومؤنث کے مابین وراثت کا معروف تفاضل مراد ہوتا ہے، لہٰذا اِس کو عرفی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ شرعاً بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان ہبہ کرتے وقت اپنی مذکر ومؤنث اولاد کے مابین برابری کا معاملہ کرے، مگر وقف کی آمدنی کی تقسیم میں واقف کے اِرادے کا اعتبار ہوتا ہے اور اُس کے کلام کو راجح مسلک پر محمول نہیں کیا جائے گا اگر وہ اُس کے اِرادے کے خلاف ہے(۱)۔

(۶) درہم ودینار کے وزن میں کس زمانے کا اعتبار ہوگا؟

اگر واقف نے ماہانہ یا سالانہ چند دینار یا درہم دینے کی شرط لگائی تھی اور واقف کے زمانے میں درہم ودینار کا ایک خاص وزن تھا، پھر اُن کا وزن بدل گیا، تو اب وزن کے سلسلے میں واقف کے زمانے کا اِعتبار ہوگا(۲)۔

(۷) لفظِ "تضمین وضمان" کے ذریعے درختوں پر پھلوں کی بیع اور عرف

ملکِ شام میں لفظِ "تضمین وضمان" کے ذریعے پھلوں کی بیع درختوں پر منعقد ہو جائے گی؛ اِس لیے کہ باغبانوں کے نزدیک اِس لفظ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں، چناں چہ بائع کہتا ہے: "ضَمَّنتُك" اور مشتری کہتا ہے: "ضَمِنتُ" حالاں کہ "تضمین وضمان" کے معنی، تلف شدہ اشیاء کی قیمت کا ضامن بننے اور بنانے کے ہیں۔

---

(۱) قال الشاميّ: ومنها قولُهم: "على الفريضةِ الشرعيَّةِ" فقد شاعَ في العُرف إطلاقُه على القِسمَة للذَّكَر مثل حظِّ الأنثيين، فإذا وَقَفَ على أولادِه وذُرِّيَّتِه وقالَ: يُقسَمُ بينهم على الفريضةِ الشرعيَّةِ، يُقسَمُ كما قُلنَا..... إلخ (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۴۵)

(۲) لو شرط الواقف إعطاء دنانير أو دراهم معدودة، شهرياً أو سنوياً، وكان الدينار أو الدرهم فى عرف زمانه بوزن معين، ثم تبدل وزنه، فالعبرة للقدر الذى كان فى زمانه.(المدخل الفقهي العام: ۲/ ۸۸۲).

(۸) دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کو، اپنا حصہ فروخت کرنا اور عرف

لفظ ''مقاصرۃ'' کے ذریعہ مشترکہ جانور میں ایک شریک کا دوسرے کو اپنا حصہ بیچنا جائز ہے؛ اِس لیے کہ عرف میں یہ لفظ اسی بیع کے لیے بولا جاتا ہے، چناں چہ بائع کہتا ہے: ''قاصرتُك على حِصّتِي بكذا'' اور مشتری اِس کو قبول کر لیتا ہے(۱)۔

(۹) بائع کا پیشگی جملہ عیوب سے بری ہونے کی شرط لگانا اور عرف

بائع کے لیے اِس بات کی اجازت ہے کہ وہ عقدِ بیع میں تمام عیوب کے ضمان سے بری ہونے کی شرط لگادے، چناں چہ اگر بعد میں مبیع کے اندر مشتری کو کوئی عیب ملا، تو وہ بائع سے کوئی مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اِس براءت کے اِظہار کے لیے بعض علاقوں میں مختلف تعبیریں رائج ہیں، مثلاً: ''حاضرٌ حلالٌ، كُومُ تُرابٍ، حِرَاقٌ على الزِّنَاد'' وغیرہ وغیرہ۔ اگر بائع بیع کے وقت اِن تعبیروں میں سے کسی کے ذریعے بھی براءت کا اِظہار کردے، تو اب مشتری کو کسی ظاہری یا باطنی عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا؛ اِس لیے کہ لوگوں کا عرف یہ ہے کہ اِن تعبیروں کے ذریعہ بائع پیشگی ہی جملہ عیوب سے براءت کا اِظہار کردیتا ہے(۲)۔

---

(۱) قال الشاميّ: وفي عُرفِنا يُسمّٰى بيعُ الثّمار على الأشجار ضِمَانًا فإذا قال: "ضمنتُك هٰذه الثمارَ بكذا وقَبِلَ الأخرُ، ينبغي أن يَصِحَّ، وكذا تَعارَفُوا في بيعِ أحدِ الشَّريكين في الدَّوابِّ لشريكِه الأخر لفظَ "المقاصرة" فيقولُ: "قاصَرتُكَ بكذا، ومرادُه: بِعتُكَ حِصَّتِي مِن هٰذه الدَّابَّة بكذا، فإذا قَبِلَ الآخرُ صَحَّ؛ لأنّها مِن ألفاظِ التّمليك عرفًا(رد المحتار: ۴/ ۵۱۰، كتاب البيوع)

(۲) قال الشاميّ:قوله:" وصَحّ البيعُ بشرطِ البراءة من كلّ عيبٍ" بأن قال: بعتُك هٰذا العبد على أني بريءٌ من كلّ عيبٍ قال: "ولا خصوصيةَ لهٰذا اللفظ؛ بل مثله كل مايؤدّي معناه، ومنه ما تُعورِفَ في زمانِنا فيما إذا باعَ دارًا مثلاً فيقولُ: بعتُكَ هٰذه الدّارَ على أنّها كومُ ترابٍ.... وفي نحو الثوب يقولُ:حِراقٌ على الزِّنَادِ، ويُريدُون بذٰلك أنّه مشتملٌ على جميع العيوب، فإذا رَضِيَه المشتري، لا خِيارَ له؛ لأنّه قَبِلَه بكلِّ عيبٍ يظهرُ فيه، وكذلك قوله: بِعتُه على أنّه حاضرٌ ◀◀

(۱۰) نئے الفاظ کے ذریعے اِیقاع طلاق اور عرف

اگر نئے قسم کے الفاظ یا تعبیروں کے ذریعے لوگ طلاق دینے کا معمول بنالیں اور اُن کے ذریعے طلاق دینا لوگوں کا عرف بن جائے، تو اُن کے ذریعے طلاق واقع ہوجائے گی، اگر چہ اصل لغت کے اعتبار سے وہ الفاظ وقوعِ طلاق کا تقاضا نہ کریں، جیسے لفظ ''عَلَيَّ الطّلاقُ'' یا ''أنتِ عليّ حرامٌ'' آج کل لوگ اس کو طلاق دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں، حالاں کہ طلاق ایسا وصف ہے جس کا تعلق عورت سے ہے، وہ عورت پر واقع ہوتی ہے، جو طلاق کا شرعی محل ہے، مرد پر واقع نہیں ہوتی (۱)۔

◄◄ حلالٌ، ويُرادُ بيعُ هٰذا الحاضر بما فيه أيُّ عيب كان سوى عيب الاستحقاق أي: لوظَهَرَ غير حلال أي: مسروقًا أومغصوبًا، يرجعُ عليه المشتري، فهذا كلُّه بمعنى البراء ة من كل عيبٍ. (ردالمختار مع الدرالمختار: ۴۲/۵، مطلبٌ: بَاعَه على أنّه كُومُ تُرابٍ أو جِراقٌ على الزّنَادِ أوحاضرٌ حلالٌ)

(۱) قال الشاميؒ: مطلبٌ في قوله: أنتِ عليَّ حرامٌ:..... قال حاصِلُهُ أنَّ فيه عرفين: عرفٌ أصليٌّ. وهو كونُه يمينًا بمعنى الإيلاء، وعرفٌ حادثٌ وهو إرادةُ الطّلاق، وماقالَه شمس الأئمةؒ مِن أنّه لا يُصَدَّقُ في القضاء؛ بل يكونُ إيلاءً مبنيٌّ على العرف الأصلي، والفتوى على العرف الحادث؛ لأنَّ كلامَ كل عاقدٍ وحالفٍ ونحوه يُحمَلُ على عُرفِه وإن خَالَفَ ظاهرَ الرِّوايةِ، كما قالوا مِن أنَّ الحاكمَ أوالمفتي ليس له أن يَحكُمَ أو يُفتِيَ بظاهرِ الرِّواية، ويَترُكَ العرفَ، فكان الصَّوابُ ماقالَه شمس الأئمةؒ مِن أنَّه لايُصَدَّقُ قضاءً، ولكنَّ حَملَه على الإيلاء ليس هو الصوابُ في زمانِنا؛ بل الصوابُ حَملُه على الطلاق؛ لأنّه العرفُ الحادثُ المفتىٰ به (ردالمحتار مع الدّرالمختار: ۴۳۴/۳، مطلبٌ في قوله: أنتِ عليَّ حرامٌ)

وقال: وكذا قولهم في قوله: '' كل حل عليَّ حرام ''يقعُ به الطلاق للعرف، قال مشايخ بلخ: وقولُ محمدؒ: لا يقعُ إلا بالنية، أجاب به على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا، فيريدون به تحريم المنكوحة، فيحملُ عليه، قال العلامة قاسم: ''ومِن الألفاظِ المُستَعمَلَةِ في هٰذا مصرنا، الطلاقُ يَلزَمُنِي، والحَرامُ يَلزَمُني، وعليّ الطلاقُ، وعَليَّ الحرامُ'' (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۲۶/۲)

مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عموماً عرف لفظی کی وجہ سے ایک ایسی نئی لغت وجود میں آجاتی ہے، جس پر لوگوں کے کلام کو محمول کیا جاتا ہے اور ان کے قولی تصرفات میں حقوق وواجبات کی حد بندی عرفی معنیٰ ہی کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔

(۱۱) عرف اور ایمان

اگر کسی قوم کی عادت بکری کا گوشت کھانے کی ہو، پھر ان میں سے کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، تو یہاں پر ''لحم'' سے وہی گوشت مراد ہوگا، جس کے کھانے کی ان لوگوں کو عادت ہے، لہٰذا اگر اس نے گائے، یا اونٹ یا مچھلی کا گوشت کھایا، تو وہ حانث نہیں ہوگا اور کفارہ بھی لازم نہیں ہوگا، اگرچہ لغت میں ان کے گوشت کو بھی ''لحم'' کہا جاتا ہے[۱]۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی: ''لا یرکبُ أو لا یرکبُ حیوانًا'' تو وہ ہر طرح کے جانور پر سواری کرنے یا کسی انسان پر سواری کرنے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر قسم کھانے والا شہری ہے، تو وہ شہر میں اونٹ پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر مسافر ہے، تو حانث ہوجائے گا، اسی طرح ہاتھی پر سواری کرنے سے ہندوستان کا رہنے والا حانث ہوجائے گا، جب کہ عرب کا باشندہ حانث نہیں ہوگا۔

مذکورہ مثالوں میں بیان کردہ احکام اور ان کے مثل دیگر احکام کی وجہ یہ ہے کہ عرفِ عملی سے لفظ مقید ہوجاتا ہے اور خصوصاً ایمان کے باب میں عرفِ لفظی کی طرح عرفِ عملی ہی کو مراد لیا جاتا ہے؛ اس لیے کہ یہ بات قواعد میں طے ہوچکی ہے کہ ''عادت'' حاکم ہوتی ہے یعنی: شریعت کی نظر میں اُس کو ایک گونہ حاکمیت حاصل ہے، جیسی عادت ہوگی اور جیسا عرف ہوگا، اسی کے

---

(۱) لو كانت عادة قوم أن يأكلوا لحوم الغنم، فحَلَفَ أحدهم: أن لا يأكل لحمًا، تنصرف يمينه إلى اللحم المعتاد أكلُه بينهم دون سواه، فإذا أكل لحم البقر أو الإبل أو السمك، لا يحنث، فلا تلزمه كفارة اليمين وإن كان ذلك يسمى أيضًا لحمًا في لغة الحالف. (المدخل الفقهي العام: ۲/ ۸۸۴، ۸۸۵)

اعتبار سے حکم بھی لگایا جائے گا(۱)۔

(۱۲) عرف اور وکالت

اگر کسی نے کسی کو گوشت یا روٹی یا کپڑے خریدنے کا وکیل بنایا، تو عقدِ وکالت؛ گوشت روٹی اور کپڑے کی اُس قسم کے ساتھ مقید ہوگا، جو عند الناس معروف ومتداول ہے، چناں چہ اگر وکیل نے غیر معروف اور غیر مروّجہ چیز خریدی، تو اس کا ذمہ دار وکیل ہی ہوگا اور اس کو موکل کے لیے خریدنا نہیں مانا جائے گا(۲)۔

---

(۱) قال الحصكفيّ: ولا حنثَ في حلفه: "لا يأكلُ لحمًا" بأكل مرقه أوسمك إلا إذا نواهما، ولا في "لايركبُ دابةً" فرَكِبَ كافرًا..... وما في "التبيين" من حنثه في "لايركب حيوانًا" بركوب الإنسان، ردَّه في "النهر" بأن العرف العملي مُخصِّصٌ عندنا كالعرف القولي ....

قال الشاميّ: قوله: "وما في التبيين" أي تبيين الكنز للزيلعيّ حيث قال: وذكر العتابيّ أنه لايحنثُ بأكل لحم الخنزير والأدمي وقال في الكافي: وعليه الفتوى فإنّه اعتبر فيه العرف؛ ولكنّ هذا عرفٌ عمليٌّ، فلا يصلُحُ مقيدًا بخلاف العرف اللفظي، ألاترى أنه لوحَلَفَ: "لايركبُ دابةً" لايحنثُ بالركوب على إنسانٍ؛ لأنَّ اللفظَ يتناولُ جميعَ الحيوان والعرفُ العملي وهو أنه لايركب عادةً، لا يصلُح مقيدًا .

قال الشاميّ: قوله: "ردّه في النهر" وكذا قال في البحر، ردّه في فتح القدير بأنه غير صحيح لتصريح أهل الأصول بقولهم: الحقيقةُ تُترَكُ بدلالة العادة؛ إذ ليست العادةُ إلا عرفًا عمليًا........ وفي بحث التخصيص من التحرير: مسألةٌ: العادةُ العرف العملي مُخَصِّصٌ عند الحنفية خلافًا للشافعية........ وفي الحواشي السّعدية: أنّ العرف العملي يصلُحُ مقيدًا عند بعض مشائخ بلخ لما ذكر في كتب الأصول في مسألة إذا كانت الحقيقةُ مستعملةً، والمجاز متعارفًا قال في النهر: وهٰذه النقولُ تؤذِنُ بأنه لايحنثُ بركوب الآدمي في "لايركب حيوانًا" (الدر المختار مع رد المختار: ۳/ ۷۷۱-۷۷۲، بابُ اليمين في الأكل والشرب واللبس، مطلبٌ: حلف: لايأكل لحمًا، ومطلبٌ في اعتبار العرف العملي كالعرف اللفظي، وكذا في بدائع الصنائع: ۳/۸۸ه، فصلٌ في الحلف على الأكل والشرب ونحوها).

(۲) قال ابن عابدين: فإذا قال؛ اشتر لي طعاماً أو لحماً، انصرف إلى البر، و لحم الضأن عملاً بالعرف العملي، كما أفاده في التحرير. (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۱۵ .

(۱۳) عرف اور نفقہ

فقہ حنفی میں بیوی کے لیے شوہر کے ذمے اتنا نفقہ واجب ہے، جتنا عرف میں ان دونوں کی حیثیت کے اعتبار سے متعین کیا جاتا ہے، چناں چہ اگر وہ دونوں اوسط درجے کے ہیں، تو اوسط درجے کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر مال دار ہیں، تو مال داروں کا نفقہ اور اگر غریب ہیں، تو غرباء کا نفقہ واجب ہوگا (۱)۔

اِس سے معلوم ہوا کہ لوگوں کا طرزِ معیشت اور معیارِ زندگی میں جو عرف ہے، اسی کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت نے شوہر پر نفقے کو واجب قرار دیا ہے۔

(۱۴) عرف اور اِجارہ

اگر کسی نے بوجھ لادنے کے لیے کوئی سواری اجرت پر لی، تو اس کے لیے وہی بوجھ لادنے کی اجازت ہوگی جس سے جانور کو ضرر نہ پہنچے، لہٰذا اُس کے لیے اجازت نہیں ہے کہ وہ جانور کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادے، اسی طرح بھاری چیزیں مثلاً: لوہا یا پتھر لادنے کی بھی اجازت نہیں ہے؛ البتہ اگر موجر سے اجازت لے لے تو اور بات ہے؛ لیکن اُس وقت بھی مقدار کے اعتبار سے اُتنا ہی بوجھ لادسکتا ہے، جتنا عرف ہے، ورنہ اگر جانور ہلاک ہوگیا، تو تعدّی کی وجہ

---

(۱) قال ابن عابدين نقلاً عن البحر: واتفقوا على وجوب نفقة الموسرِين إذا كا نا موسرَين، وعلى نفقة المعسرِين إذا كانا معسرَين. قال: صرحوا ببيان اليسار والاعسار في نفقة الأقارب، ولم أر من عرفهما في نفقة الزوجة، و لعلهم وكلوا ذلك إلى العرف والنظر إلى الحال من التوسع في الانفاق و عدمه. (رد المختار: ۳/ ۵۷۴، ۵۷۵، كتاب الطلاق، بابُ النفقة) أقول: قال الزرقاء نقلاً عن الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية لقدري باشا المصري: إن نفقة الزوجة تجبُ على زوجها في الاجتهاد الحنفي بالقدر المتعارف المعتاد بين أمثالهما، وبحسب حالهما غنىً و فقراً، فان كانا من الأوساط، فنفقة الوسط، وإن كانا غنيين، فنفقة الأغنياء، أو فقيرين، فنفقة الفقراء. (المدخل الفقهي العام: ۲/ ۸۸۵-۸۸۶.

سے وہ ضامن ہوگا(۱)۔

زمینوں کے اِجارے میں ضروری ہے کہ زمین سے مطلوبہ منفعت کے حصول کی نوعیت اِس طرح متعین کردی جائے کہ باہمی نزاع اور جھگڑے کی کوئی صورت باقی نہ رہے، اِس کے باوجود گھر یا دکان کو مطلقاً اجرت پر لینا درست ہے(یعنی اس بات کی صراحت کے بغیر کہ اس میں کیا کام کیا جائے گا) اِس لیے کہ عرف کو اس وقت حکم بنایا جائے گا، جیسا عرف ہوگا، اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا، چناں چہ موجر کی اجازت کے بغیر ایسے کام کی اجازت نہیں ہوگی، جس سے دکان یا مکان کی تعمیر کو نقصان پہنچے مثلاً: لوہار یا قصائی کا کام کرنا؛ اس لیے کہ عرف میں موجر کی اجازت کے بغیر اس طرح کے کاموں کی اجازت نہیں ہوتی ہے(۲)۔

اور اگر استعمال کی کیفیت کی تعیین عرف کے ذریعے ممکن نہ ہو، تو عقد کے وقت ہی کیفیت کی وضاحت ضروری ہے جیسے: کھیتی کے لیے زمین کو اجرت پر لینا؛ اِس لیے کہ زمین کے نفع اور نقصان میں مزروعات کی قسمیں مختلف ہونے کی وجہ سے، عقد ہی میں (نوعیت کی) تعیین ضروری ہے، فقہاء نے یہاں عرف وعادت کو حکم نہیں بنایا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ زمین میں

---

(۱) في المجلة: لو استُكرِيَتْ دابةٌ عُيِّنَ نوعُ حملها ومقدارُه، يصحُّ تحميلُها حملاً آخر مماثلاً له أو أهون منه في المضرة أيضًا، ولكن لا يصحُّ تحميل شيءٍ أزيدَ في المضرة (مجلة الأحكام العدلية: ۱/ ۱۰٤، مادّة: ۵۵۹)

وقال الحصكفيؒ: وإن سمّى نوعًا أو قدرًا ككُرِّ بُرٍّ، له حملُ مثله وأخف، لا أضرَّ كالملح (الدر المحتار مع رد المحتار: ٦/ ٣٦، كتاب الاجارة)

(۲) في المجلة: يصحُّ استئجارُ الدار والحانوت بدون بيان كونه لأي شيءٍ، وأما كيفيةُ استعماله فتصرف إلى العرف والعادة..... كما أنه يصحُّ لمن استأجر دارًا بدون بيان كونها لأيّ شيٍ أن يسكنها بنفسه، كذلك يصحُّ له أن يسكنها غيره أيضًا، وله أن يضع فيها أشياءَه، وله أن يَعمَلَ فيها كلَّ عملٍ لايُورِثُ الوهنَ والضَّررَ للبناء؛ لكن ليس له أن يَفعَلَ مايُورِثُ الضَّررَ والوهنَ إلا بإذن صاحبها، وأما بخصوص ربط الدواب فعرفُ البلدة وعادتُها معتبرٌ ومرعيٌ، وحكمُ الحانوت على هٰذا الوجه (مجلة الأحكام العدلية: ۱/ ۹۹، مادّة: ۵۲۷- ۵۲۸)

اس کی صلاحیت کے اعتبار سے مختلف قسم کی چیزیں بوتے ہیں اور زمین کے مالکوں کی رغبت اور خود زمین کی اجرت، مزروعات کی اقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، جتنی زمین میں قوتِ اِنبات زیادہ ہوتی ہے، اتنی ہی اجرت زیادہ ہوتی ہے [1]۔ (یعنی اس سلسلے میں تمام لوگوں کی عادت کا ایک جیسا ہونا مشکل ہے)

(۱۵) عرف اور جوار

جوار (پڑوسی) سے متعلق فقہی جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ صاحبِ حق کو اپنا حق وصول کرنے میں، اِس حد تک اجازت نہیں ہے کہ جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے، اگر اس نے حد سے تجاوز کیا، تو وہ ضامن ہوگا اور حد سے تجاوز کرنے اور نہ کرنے کا مدار عرف پر ہوگا (یعنی کس حد تک شرعاً اس کو غیر ضامن اور کس حد پر ضامن قرار دیا جائے؛ اِس کا پتہ عرف سے چلے گا)

چناں چہ اگر زمین کے مالک یا زمین کو اجرت پر لینے والے نے زمین میں آگ جلائی، پھر اس آگ کی وجہ سے اس کے پڑوسی کا کوئی سامان جل گیا، تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے آگ کس طرح جلائی تھی، اگر اس نے اس طرح جلائی تھی جیسا کہ عرف میں عموماً جلائی جاتی ہے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر متعارف طریقے کے خلاف کسی نئے طریقے سے جس میں تعدی کا پہلو ہو آگ جلائی تھی، تو اب وہ ضامن ہوگا [2]۔

---

(۱) في المجلة: من استأجر أرضًا ولم يُعَيِّنْ مايزرعُه فيها، ولم يُعَمِّمْ على أن يزرع ماشاء فإجارتُه فاسدةٌ (المجلة: ۱/ ۹۹، مادّة: ۵۲٤)

(۲) قال الشرنبلاليّ نقلاً عن جامع الفصولين: رجلٌ أحرَقَ شوكًا أو شيئًا في أرضه، فذَهَبَ الرِّيحُ بالشرارات إلى أرض جارِه وأحرقت زرعَه، إن كان يبعد من أرض الجار على وجهٍ لايصلُ إليه شَرَرُالنار في العادة فلا ضمانَ عليه؛ لأنه حَصَلَ بفعل النار وأنه جارٌ، ولو كان بقربٍ من أرضه على وجهٍ يصل شررُ النار غالبًا، فإنه يضمن؛ لأنَّ له الإيقادَ في ملك نفسه؛ لكن بشرط السلامة (حاشية الشرنبلالي على درر الحكام شرح غرر الأحكام: ۲/ ۲٤۰، مسائل شتى في الإجارة، كتاب الاجارة، الباب العشرون)

وفي الهندية: وإذا أوقَدَ نارًا في الفسطاط، كان كالإسراج، إن أوقد مثلما يُوقِدُ الناسُ ◀◀

(۱۶) عرف اور عاریت

مستعیر کے لیے اجازت نہیں ہے کہ وہ عاریت پر لی ہوئی چیز کو استعمال کرنے میں متعارف طریقے سے تجاوز کرے، اگر اس نے تجاوز کیا اور وہ شئی ہلاک ہوگئی یا اس میں نقص پیدا ہوگیا، تو مستعیر ضامن ہوگا؛ حالاں کہ حقیقتاً شئی مُستعار مستعیر کے قبضے میں امانت سمجھی جاتی ہے، جس میں ضمان واجب ہی نہیں ہوتا؛ لیکن متعارف استعمال سے تجاوز کرنے کی وجہ سے عرف میں اس کو تعدّی سمجھا جاتا ہے، جس میں ضمان واجب ہوتا ہے [۱]۔

(۱۷) عرف اور ودیعت

عقدِ ودیعت کا مقتضی یہ ہے کہ مودَع، شئی ودیعت کی بذاتِ خود اس طرح حفاظت کرے، جس طرح اس کی حفاظت کی جاتی ہے اور اس کو کسی دوسرے کے پاس نہ رکھوائے؛ اس لیے کہ مودَع کی ذات پر شخصی اعتماد ہی ودیعت کی بنیاد ہے؛ لیکن بطور استثناء مودَع کے لیے فقہائے کرام نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ شئی ودیعت کی حفاظت اپنے اہل وعیال یعنی: بیوی یا بڑے بچے یا خادمِ خاص میں سے کسی کے ذریعے بھی کروالے؛ اِس لیے کہ مُودَع اِن لوگوں کی استعانت سے مستغنی نہیں ہے اور حفاظت کے حوالے سے عرفاً اس کو کوتاہی نہیں سمجھا جاتا، لہٰذا اگر

◀◀ عرفًا وعادةً في الفسطاط، فأفسد الفسطاطَ أو احترق الفسطاطُ، فلاضمانَ وإن جاوز المتعارفَ فهو ضامنٌ (الفتاویٰ الهندية: ٤/٤٦٧)

(۱) في المجلة: العاريةُ أمانةٌ في يد المُستَعِير، فإذا هَلَكَتْ أوضاعَتْ، أو نقصت قيمتُها بلاتعدٍّ ولا تقصيرٍ، لايلزم الضمان...... وإذا كانت الإعارةُ مطلقةً أي: لم يقيّدها المُعِيرُ بزمانٍ ومكانٍ، أو بنوعٍ من أنواع الانتفاع، كان للمستعير استعمالُ العارية في أيّ زمانٍ ومكانٍ شاءَ على الوجه الذي يريدُه؛ لكن يُقَيَّدُ ذلك بالعرف والعادة مثلاً: لو استعار شخصٌ حجرةً في خانٍ، كان له أن يَسكُنَها وأن يَضَعَ فيها أمتعتَه إلا أن ليس له أن يشتغلَ فيها بصُنعةِ الحدادة خلافًا للعرف والعادة (مجلة الأحكام العدلية: ١/١٥٥، ١٥٦، مادة: ٨١٣- ٨١٦، وكذا في رد المحتار مع الدرالمختار: ٥/ ٦٨٠، كتاب العارية)

مذکورہ لوگوں میں سے کسی کے پاس شئ ودیعت تلف ہوگئی یا چوری ہوگئی، تو مودَع ضامن نہیں ہوگا؛ لیکن یہاں پر ایک شرط ہے وہ یہ کہ مودَع حفاظت کرانے میں اس بات کا لحاظ رکھے کہ عرف میں جس چیز کی جو شخص حفاظت کرسکتا ہے، وہ چیز اسی کے پاس رکھوائے مثلاً: گھوڑے کی حفاظت خادم کے ذریعے کروائے اور ہیرے جواہرات کی حفاظت اپنی بیوی کے ذریعے کروائے، چناں چہ اگر اس نے قیمتی موتی اپنے خادم کے پاس رکھوادیئے، تو عرفاً اس کو کوتاہی کرنے والا سمجھا جائے گا اور ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا(۱)۔

یہ اُن احکام کی چند مثالیں تھیں، جن سے ہر باب کی فقہی فصلیں بھری ہوئی ہیں، ان مثالوں سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ''افعالِ عادیہ'' کے عرف کا اکل وشرب، لباس، سواری اور ودیعت وغیرہ کے مسائل میں کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے کتنا اثر ہے۔

(۱۸) دوست کے یہاں اجازت کے بغیر تصرف کرنا اور عرف

فقہاء کے بقول ایک شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے دوست کے یہاں اس کی اجازت کے بغیر جو چاہے کھائے؛ اِس لیے کہ عرف میں اس کو مباح سمجھا جاتا ہے، اب اگر کسی چیز کو استعمال کرنے کے دوران برتن ٹوٹ گیا یا کسی آفتِ سماوی کی وجہ سے ضائع ہوگیا، تو شرعاً وہ ضامن نہیں ہوگا، جس طرح غاصب ضامن ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اس کو عرف میں تعدّی نہیں سمجھا جاتا(۲)۔

---

(۱) في المجلة: يَحفَظُ المستودِعُ الوديعةَ مثل مَالِه بالذات أوبواسطة أمينه، وإذا هَلَكَتْ أوفُقِدَت عند أمينه بلا تعدٍّ ولا تقصيرٍ، لايَلزم الضمانُ على المستودِع ولا على الأمين..... للمستودِع أن يحفظ الوديعةَ حيث يحفظ مالَ نفسه..... يلزم حفظُ الوديعة مثلَ أمثالها بناءً عليه حفظ الأموال كالنقود والجواهرات في محالٍ كالإصطبل والتبن تقصيرٌ في الحفظ ، فإذا هَلَكَتْ أوضاعت لَزِمَ الضمانُ (مجلة الأحكام العدلية: ١/١٤٨، ١٤٩، مادة: ٧٨٠- ٧٨٢)

(۲) قال ابن عابدينؒ: وأكل الضيف من طعام وَضَعَه المضيفُ بين يديه (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ٢/١٢٧).

(١٩) باغ میں زمین پر پڑے ہوئے پھلوں کو کھانا اور عرف

فقہاء نے فرمایا ہے کہ آدمی کے لیے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ باغ کی زمین میں باغبان کی اجازت کے بغیر، درخت کے نیچے پڑے ہوئے پھلوں کو کھالے، بہ شرطیکہ وہ ایسے پھل ہوں کہ اگر ان کو چھوڑ دیا جائے، تو وہ خراب ہو جائیں؛ اس لیے کہ عرف میں اس کو مباح سمجھا جاتا ہے، لہٰذا کھائی ہوئی چیز کا وہ ضامن نہیں ہوگا؛ البتہ اگر باغبان کھانے سے منع کر دے اور وہ خود باغ میں پھلوں کو جمع کرنے کے لیے موجود ہو، تو اب باغبان سے اجازت لینا ضروری ہے[١]۔

(٢٠) عقودِ تعاطی اور عرف

عقودِ تعاطی میں فقہاء نے لفظی ایجاب وقبول کے بغیر محض مبیع پر قبضہ کرنے اور ثمن کو حوالے کرنے پر بیع کو جائز قرار دیا ہے، چناں چہ اگر مشتری نے بائع سے مبیع کی قیمت معلوم کی یا مبیع کی قیمت خود اس پر لکھی ہوئی تھی، پھر مشتری نے بائع کو قیمت ادا کر دی اور مبیع کو لے لیا اور چلا گیا، اس دوران بائع اور مشتری دونوں خاموش رہے، تو شرعاً بیع منعقد ہو جائے گی، اس سلسلے میں فقہاء نے عرفِ عام کو بنیاد بنایا ہے؛ اس لیے کہ لوگوں کے عرف میں، ثمن کے معلوم ہونے کے بعد، مبیع پر قبضہ کرنے کو ایسا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ لفظاً دونوں کے مابین ایجاب وقبول ہو گیا[٢]۔

---

(١) يجوز للإنسان أن يتناول من الثمار الساقطة المتروكة تحت شجرها في أراضي البساتين بلا إذن صاحبها إذا كانت من الأنواع التي يتسارع إليها الفساد لو بقيت؛ لأن العرف على إباحة ذلك فلا يكون ضامنًا لما أكل إلا أن ينهاه صاحبها عن التناول منها أو يكون صاحبها قائمًا بتتبعها وجمعها، فلا بد عندئذ من الإذن. (المدخل الفقهي العام: ٢/٨٨٩)

(٢) بدائع الصنائع: ٥/١٣٤، كتاب البيوع، فصلٌ في شرائط ركن البيع، وكذا في رد المحتار: ٤/ ٥١٤، مطلب : البيعُ بالتعاطي وفي ٤/ ٥٤١، مطلبٌ البيعُ بالربح وكذا في مجلة الأحكام العدلية: ١/٣٦،مادة : ١٧٥، لفظه: وبِمَا أن المقصدَ الأصلي من الإيجاب والقبول هو تراضي الطرفين، ينعقدُ البيعُ بالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي، ويُسَمّى هذا بيعُ التعاطي مثالُ ذلك : أن يُعطِي المشتري للخباز مقدارًا من الدراهم، فيُعطِيه الخبازُ مقداراً من الخبز بدون تلفظٍ بإيجابٍ وقبولٍ .... إلخ)

(۲۱) متعاقدین کے مابین ذمہ داریوں کی تقسیم اور عرف

عقدِ معاوضہ میں پیدا ہونے والی ذیلی ذمہ داریاں مثلاً دلالی، دستاویز لکھنے، مبیع کو مُودَع کے پاس سے لانے اور مبیع کو سپرد کرنے کے لیے کیل یا وزن کرانے کی اجرت، نیز مبیع اگر پھل ہے تو اس کو کاٹنے کی اجرت؛ ان سب چیزوں میں اگر متعاقدین مذکورہ ذمہ داریوں کے حوالے سے سکوت برتیں اور اس کی وضاحت نہ کریں کہ بائع اور مشتری میں سے کون اس کا بوجھ اٹھائے گا، تو فقہاء نے اِس سلسلے میں اولاً عرف کا اعتبار کیا ہے، جیسا عرف ہوگا، اسی کے مطابق مشتری اور بائع دونوں کو مکلّف بنایا جائے گا اور اگر کوئی عرف نہ ہو، تو فقہاء نے ایک ضابطہ بنایا ہے، جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ثمن کی سپردگی جس چیز پر موقوف ہوگی، اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی اور جس چیز پر مبیع کی سپردگی موقوف ہوگی، اس کی ذمہ داری بائع پر ہوگی۔

الحاصل ذمہ داریوں کی تقسیم کے تعلق سے فقہاء نے عرف کو فقہی ضابطہ پر مقدم رکھا ہے، اسی طرح اگر مبیع کو مشتری کے گھر تک پہنچانے کے سلسلے میں لوگوں کا یہ عرف ہے کہ بائع پہنچائے گا، تو اس کی ذمہ داری بائع پر ہوگی، ورنہ تو اصلاً اس کی ذمہ داری خود مشتری پر ہے[1]۔

(۲۲) مبیع میں ضمناً داخل ہونے والی اشیاء اور عرف

عقد کے وقت مبیع میں کیا کیا چیزیں داخل ہوں گی، اِس سلسلے میں فقہائے کرام نے یہ

---

(۱) **في المجلة:** المصارفُ المتعلقةُ بالثمن تَلزَمُ المشتري مثلاً: أجرةُ عَدِّ النقود ووزنها وما أشبه ذلك، تلزمُ المشتري وحدَه...... والمصارفُ المتعلقةُ بتسلُّم المبيع، تلزمُ البائعَ وحدَه مثلاً: أجرةُ الكيَّال للمكيلات، والوزَّان للموزونات المبيعة، تلزمُ البائعَ وحدَه..... وما يُبَاع محمولاً على الحيوان كالحطب والفحم، تكون أجرة نقله وإيصاله إلى بيت المشتري جاريةً على حسب عرف البلدة وعادتها (المجلة: ۵۸/۱، مادة: ۲۸۸-۲۹۲)

قاعدہ ذکر کیا ہے کہ جو چیزیں لوگوں کے عرف میں مبیع کے تابع ہوا کرتی ہیں، وہ بغیر ذکر وصراحت کے عقد میں داخل سمجھی جائیں گی اور اضافی ثمن کے بغیر ہی مشتری اس کا مستحق ہوگا، چناں چہ جانور کی بیع میں اس پر موجود لگام اور گھوڑے کی بیع میں اس کی زین بھی مبیع میں شامل رہے گی؛ اِس لیے کہ جن جانوروں کو پیچھے سے ہانکنے کی ضرورت پڑتی ہے، ان میں لوگوں کا عرف اسی طرح ہے، البتہ گدھے اور بکریوں کی بیع میں ہنکانے والی چیز مبیع میں داخل نہیں ہوگی، الا یہ کہ عقد میں اس کی صراحت کردی جائے، لیکن گدھے کا قلادہ بغیر صراحت کے داخل رہے گا، اسی طرح گھر کی بیع میں اس کے ہضمی تالے اور موجودہ زمانے میں موٹر سائیکل کی بیع میں اس کی ہر طرح کی چابیاں اور اس کے سامان کا بیگ وغیرہ سب چیزیں داخل رہیں گی؛ اس لیے کہ عرف اسی طرح ہے، نیز کار کی بیع میں جو چیزیں عرفاً بیع میں داخل سمجھی جاتی ہیں، وہ داخل ہوں گی اور جو چیزیں عرفاً داخل نہیں ہوتیں، وہ داخل نہیں ہوں گی (۱)۔

(۲۳) ثمن کی نوعیت کی تعیین اور عرف

شرعاً بیع کے صحیح ہونے کے لیے ثمن کا معلوم ہونا شرط ہے یعنی: عقد کے وقت ثمن کی نوع اور مقدار کی تعیین ضروری ہے، اِلا یہ کہ ثمن مُعیَّن بالذات ہو یعنی اشارے کے ذریعے ثمن کی تعیین کردی جائے یہ تو اصل ضابطہ ہے؛ لیکن فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مثلاً: اگر درہم یا دینار کی

(۱) كلُّ ماجرى عرفُ البلدة على أنه من مشتملات المبيع، يدخُل في البيع من غير ذكرٍ... توابعُ المبيع المتصلة المستقرة، تدخُلُ في البيع تبعًا بدون ذكرٍ مثلاً: إذا بِيعَتْ دارٌ، دَخَلَ في البيع الأقفالُ المُسَمَّرةُ...... ومالا يكونُ من مشتملات المبيع، ولا هو من توابعه المتصلة المستقرة، أولم يكن في حكم جزءٍ من المبيع، أولم تجر العادةُ والعرفُ ببيعه، لايدخُلُ في البيع مالم يذكر وقتَ البيع، أما ماجرت عادة البلد والعرف ببيعه تبعًا للمبيع، فيدخلُ في البيع من غير ذكرٍ مثلاً: الأشياءُ غيرُ المستقرة التي تُوضَعُ لأن تستعمل وتنقل من محلٍّ إلى آخر كالصندوق والكرسي والتخت المنفصلات، لاتدخُلُ في بيع الدار بلا ذكرٍ (المجلة ،مادّة: ۲۳۰-۲۳۴)

ایک متعینہ مقدار پر بیع ہوئی اور عاقد نے ان کی نوعیت کو بیان نہیں کیا، حالاں کہ شہر میں مختلف مالیت کی مختلف کرنسیاں رائج ہیں، تو جو درہم یا دینار عرف میں زیادہ رائج ہوگا، عقد میں اسی کا اعتبار ہوگا اور عاقدین کے لیے اس کو ماننا ضروری ہوگا؛ لیکن اگر رواج کے اعتبار سے درہم ودینار کی ساری انواع برابر ہیں اور ان کی قیمتوں میں باہم اختلاف ہے، تو بیع فاسد ہو جائے گی؛ اس لیے کہ اس بیع کی وجہ سے جھگڑے کی نوبت آجائے گی؛ کیوں کہ بائع اعلیٰ درجہ کا ثمن مانگے گا اور مشتری ادنیٰ کو دینا چاہے گا اور یہاں کوئی ایسا عرف ہے نہیں جس سے تعیین ہو جائے (۱)۔

(۲۴) اجرت کی ادائیگی کی کیفیت اور عرف

اجرت کی ادائیگی کی کیفیت کے حوالے سے اولاً تو عاقدین کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا، اگر عاقدین نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے، تو اس وقت اجرت کی ادائیگی کی کیفیت یعنی: نقد یا ادھار یا قسطوں پر ادا کرنے کے سلسلے میں عرف کو معیار بنایا جائے گا اور اگر اس سلسلے میں کوئی عرف بھی نہیں ہے تو اب جائداد، اشخاص، اشیاء اور حیوان وغیرہ کے اجارے کے فرق کے ساتھ اجرت کی ادائیگی کی کیفیت میں بہت لمبی تفصیل ہے، جو فقہ کی بڑی بڑی کتابوں میں

---

(۱) في المجلة: تسميةُ الثمن حينَ البيع لازمةٌ، فلو باعَ بدون تسمية ثمنٍ، كان البيعُ فاسدًا...... إذاجرى البيعُ على قدرٍ معلومٍ من القروش، كان للمشتري أن يؤدي الثمنَ من أيِّ نوع شاءَ من النقود الرائجة غير الممنوع تداولها، وليس للبائع أن يطلُبَ نوعًا مخصوصاً منها...... البلدُ (۲)

في المجلة: تسميةُ الثمن حينَ البيع لازمةٌ، فلو باعَ بدون تسمية ثمنٍ، كان البيعُ فاسدًا...... إذاجرى البيعُ على قدرٍ معلومٍ من القروش، كان للمشتري أن يؤدي الثمنَ من أيِّ نوع شاءَ من النقود الرائجة غير الممنوع تداولها، وليس للبائع أن يطلُبَ نوعًا مخصوصاً منها...... البلدُ الذي يتعدَّدُ فيه نوعُ الدينار المتداول، إذا بِيعَ فيه شيءٌ بكذا دينارًا ولم يبين فيه نوع الدينار، يكون البيعُ فاسدًا (المجلة: ۱/۴۹، الباب الثالث في بيان المسائل المتعلقة بالثمن، الفصل الأول في بيان المسائل المترتبة على أوصاف الثمن وأحواله، مادة: ۲۳۷-۲۴۱)

"کتاب الإجارة" کے تحت ذکر کی گئی ہے۔

الحاصل مذکورہ مسئلے میں اگر عقد میں کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے، تو اولاً فقہی اعتبار سے عرف کو معیار بنایا جائے گا اور اسی کو ترجیح ہوگی۔

(۲۵) باپ اور بیٹی یا اس کے شوہر کے مابین ملکیتِ مال میں اختلاف اور عرف

اگر باپ نے اپنی بیٹی کی شادی کے موقع پر اپنے مال میں سے اس کو کچھ سامان دیا، پھر بعد میں بیٹی اور باپ کے درمیان اختلاف ہوگیا، باپ کا کہنا ہے کہ جو کچھ اس نے دیا تھا وہ بطور عاریت تھا، لہٰذا وہ اس کو واپس لے سکتا ہے اور بیٹی کا کہنا ہے کہ یہ بطور تملیک تھا، لہٰذا وہی اس کی مالک رہے گی، اسی طرح بیٹی کے انتقال کے بعد باپ اور بیٹی کے شوہر کے مابین وراثت کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا، تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ یہاں عرف کو حکم بنایا جائے گا اور وجاہت وحیثیت کے اعتبار سے باپ اور دیگر لوگوں کی حالت کو دیکھا جائے گا، چناں چہ اگر لوگوں کا عرف یہ ہے کہ اس جیسا باپ، شادی کے وقت اتنا سامان اپنی بیٹی کو بطور تملیک دیتا ہے، تو بیٹی کا قول معتبر ہوگا اگر وہ زندہ ہے، ورنہ اس کے شوہر کا قول معتبر ہوگا اور اگر لوگوں کا عرف یہ ہے کہ اس جیسا باپ اتنا سامان بطور تملیک نہیں دیتا، تو اب باپ کا قول معتبر ہوگا اور اس کو عاریت کا سامان قرار دیا جائے گا اور باپ کو سامان واپس لینے کا حق ہوگا(۱)۔

---

(۱) قال الحصكفيؒ: جهّزَ ابنته، ثم ادعى أن ما دفعه لها عارية، وقالت: هو تمليكٌ، أو قال الزوجُ بعد موتها ليرث منه، و قال الأبُ أو ورثته بعد موته عارية، فالمعتمدُ أن القولَ للزوج، ولها إذا كان العرف مستمراً أن الأب يدفعُ مثله جهازاً لا عارية (الدر المختار مع رد المحتار: ۱۵۶/۳، كتاب النكاح) و قال الشاميؒ نقلاً عن الذخيرة البرهانية وغيرها: لو جَهَّز ابنتَه فماتَتْ، فادّعى أنه دَفَعَه عاريةً لا ملكاً فالقولُ للزوج؛ لأن الظاهِرَ التمليكُ وحُكِيَ ◄◄

اسی طرح ''الـقـولُ لِـمَنْ'' عنوان کے تحت فقہاء نے بہت سے مسائل میں عرف کو حکم قرار دیا ہے[(۱)]۔

(۲۶) خطوط اور دستاویزات لکھنے کا طریقہ اور عرف

خطوط اور دستاویزات کے مسئلے میں فقہاء نے فرمایا ہے کہ اُن کو نطق باللسان کے درجے میں ماننے کے لیے ضروری ہے، کہ وہ عرف وعادت کے مطابق لکھے گئے ہوں یعنی: وہ مستبین اور مرسوم ہوں۔

مستبین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسی چیز پر لکھے جائیں، جس پر ان کی لکھائی ظاہر ہو، لہٰذا اگر انگلی کے ذریعے ''ہوا'' پر یا ''پانی'' پر یا ''دیوار'' پر لکھا، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اس کی وجہ سے کوئی تصرف منعقد نہیں ہوگا۔

اور مرسوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خطوط اور دستاویزات معروف ومروّج طریقے پر لکھے جائیں (یعنی لوگوں کے عرف میں جس طرح لکھنا کہا جاتا ہے، اسی طریقے سے لکھے جائیں) لہٰذا اس زمانے میں ہڈی یا چمڑے یا درخت کے پتوں پر بیع وشراء یا طلاق سے متعلق جو تحریر لکھی جائے گی اس کو مرسوم نہیں سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے ان چیزوں پر لکھی گئی تحریر کا اعتبار نہیں ہوگا الّا یہ کہ خاص اسی نیت سے تحریر لکھی جائے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے[(۲)]۔

◄◄ عن السغديّ أنه للأب؛ لأن اليدَ من جهته، وقال الصدر الشهيدؒ في واقعاته: المختارُ للفتوى أن القولَ للزوج إذا كان العرفُ مُستَمِراً أنَّ الأبَ يَدفَعُ مثلَه جهازاً لا عاريةً كمافي ديارنا، وإن كان مشتركاً، فالقولُ للأب ومَشى عليه في "التنوير" من كتاب العارية وكذا في "الأشباه"، وصرّح أيضًا بأن هذا التفصيلَ هو المختارُ للفتوى (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۳۴)

(۱) اس طرح کے مسائل کے لیے دیکھیے: المجلة: ۱/ ۳۶۰، ۳۶۳، مادة: ۱۷۷۱ ... ۱۷۸۲، الفصلُ الثالث في القول لِمَن يشهد، وفي تحكيم الحال اور ''واقعات المفتيين''، ص: ۲۰۸، مبحثٌ: لِمَن القولُ.

(۲) قال علي حيدر خواجه أمين آفندي: الكتبُ على ثلاثة أنواع :

(۱) المستبينةُ المرسومةُ. ►►

اسی طرح آج کل کا عرف یہ ہے کہ دستاویزات کے لکھنے میں متعلقہ شخص کی دستخط کافی ہے اور اس کے شروع میں خطابی جملہ لکھنے کی ضرورت نہیں، نیز اس بات کی بھی وضاحت ضروری

(۲) المستبينةُ غير المرسومة.

(۳) غير المستبينة.

فالمستبينةُ المرسومةُ: هي أن يكون الكتابُ منها مما يُقرَأُ خَطُّه، ويكون وقفًا لعاداتِ الناس ورسومِهم ومُعَنْوَنًا، وقد كان من المتعارف في زمن صاحب "مجمع الأنهر" أن يُكتَبَ الكتابُ على ورقٍ ويُختَمُ أعلاه، وكلُّ كتابٍ لايكونُ على هذه الصورة مكتوبًا على ورقٍ ومختومًا، لا يُعَدُّ مرسُوماً، أما في زمانِنا فالكتابُ يُعدُّ مرسومًا بالختم والتوقيع على حدّ سواء وذلك بمقتضى المادة: ۱۶۱۰ (وهي: إذا أنكرمَن كَتَبَ أو استكتب سندًا مرسومًا على الوجه المحرّر أعلاه، وأعطاه لآخر ممضيًا أو مختومًا الدينَ الذي يحتويه ذلك السندُ مع اعترافه بكون السّند له، فلايُعتبَرُ إنكارُه ويلزمه أداءُ ذلك الدين، وأما إذا أنكر كونَ السّند له، فلايعتبَرُ إنكارُه إذا كان خطُّه وختمُه مشهورًا ومتعارفًا، ويعمل بذلك السند.

أما إذا كان خطُّه وختمُه غيرَمشهورٍ أو متعارفٍ، يُستكتب ويُعرَضُ على أهل الخبرة، فإن أخبروا بأنهما كتابةُ شخصٍ واحدٍ، يُؤْمَرُ ذلك الشخصُ بإعطاء الدين المذكور. والحاصلُ: يُعمَلُ بالسند إذا كان بريئا من شائبة التزوير وشبهة التصنع (مادة: ۱۶۱۰- ۳۸۱/۱، البابُ الرابع في بيان الإقرار بالكتابة)

ولكن إذا كُتِبَ كتابٌ في زماننا علي غير الورق مثلاً، يُنظَرُ إذاكان المعتادُ أن تُكتَبَ الكتبُ على غير الورق، يُعْتبَرُ ذلك الكتابُ كما لو كُتِبَ على ورقٍ وإلا فلا. والحاصلُ أنَّ كلَّ كتابٍ يُحَرَّرُ على الوجه المتعارف من الناس حجةً على كاتبه كالنطق باللسان.

والمستبينةُ غيرُ المرسومة: هي أن يكون الكتابُ مكتوبًا على غير ماهو متعارفٌ بين الناس، كأن يكون مكتوبًا على حائطٍ أو ورق شجرٍ أو بلاطةٍ مثلاً، فالكتابُ الذي يُكتَبُ على هذه الصورة لغوٌ ولا يُعْتبَرُ حجةً في حق صاحبه إلاإن نوى أو أشهَدَ على نفسه حينَ الكتابة. والإملاءُ يقوم مقامَ الإشهاد أيضًا؛ لأنّ الكتابات التي تكونُ على هذه الصورة كماأنها قد تكونُ بقصد بيان الحقيقة، تكونُ في الغالب بقصد التجربة أوعبثًا، فتَحتَاجُ إلى ما يؤيّدُها كالنية أو الإشهاد أو الإملاء، حتى تُعتبَر حجةً بحق كاتبها.

وغيرُ المستبنية: هي كالكتابة على الماء، وحكمُها حكمُ الكلام غير المسموع، لايَترتَّبُ على كاتِبها حكمٌ وإن نَوى. (درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: ۱/ ۶۹،۷۰)

نہیں ہے کہ دستخط کنندہ دستاویز کے مضمون کا معترف ہے، محض دستاویز پر اس کا دستخط کرنا اس کے اور دوسرے شخص کے مابین عقد کو نافذ کر دے گا، اسی طرح اس کا انفرادی عقد و تصرّف مثلاً: طلاق، وصیت اور وقف وغیرہ بھی (چند شرائط کے ساتھ جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے) اُس کی دستخط کرنے سے نافذ ہو جائیں گے؛ اس لیے کہ دستاویز پر اس کے دستخط کرنے کو عرف میں، خط کے مضمون کا تحریراً اقرار کرنا سمجھا جاتا ہے۔

نوٹ: دستاویزات کے حوالے سے آج کل کے عرف کے سلسلے میں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ متعلقہ شخص کی طرف سے -اگر چہ وہ غیر عاقد ہی کیوں نہ ہو- دستاویز پر دستخط کرنا لوگوں کے عرف میں عقد پر راضی ہونا سمجھا جاتا ہے؛ اس لیے کہ دستخط کا مقصد اعتماد دلانا اور رضا مندی کا اظہار کرنا ہوتا ہے، چناں چہ اگر کسی فضولی نے کسی کے مال کے ساتھ اجارے کا معاملہ کیا اور اس عقد کی ایک دستاویز بنالی گئی، جس پر دونوں عاقدین نے دستخط کر دیے، پھر مال کے مالک کو اس کا علم ہوا، اس نے بھی اس پر اپنے نام کے دستخط کر دیئے، تو مالک کا دستخط کرنا عرف میں فضولی کے عقد کو نافذ کرنا سمجھا جائے گا(۱)۔

یہ مختلف مثالیں تھیں جن کو ہم نے فقہ کے مختلف گوشوں سے چن کر پیش کیا ہے، ان سے یہ بات ظاہر اور عیاں ہے کہ بہت سے مسائل میں فقہائے کرام نے مطلقا عرف کا اعتبار کر کے،

---

(۱) قال الزرقاء :في عرفنا اليوم لا حاجة إلى تصدير الكتاب بذكر المرسِل ؛بل يكفي تصديره باسم المرسَل إليه، ثم توقيع المرسل في ذيل الكتاب . ومن العرف الزمني اليوم الاكتفاءُ في تحرير الصكوك بتوقيع ذي العلاقة عليها فقط دون خطاب في أولها ، ودون بيان أن الموقع يقرُّ و يعترفُ بمضمونها، فبمجرد توقيعه على صكٍ يتضمنُ عقداً بينه و بين غيره أو تصرفاً من تصرفات الارادة المنفردة كطلاق أو وصية، أو وقف يعتبر إقراراً خطياً من الموقع بمضمون الصك .

ومما يجدر التنبهُ إليه من العرف الزمني في أمر الصكوك أن التوقيع على صك من شخص ذي علاقة ، ولو كان هو غير العاقد ؛ يعتبر رضاً بالعقد في عرف الناس اليوم ؛ لأن وضع التوقيع إنما يقصدُ به غرض توثيقيّ وإلا كان عبثا، فهو يوضع عادة للتعبير عن الرضا والموافقة. (المدخل الفقهي العام: ۲/۸۹۳-۸۹٤.

ہمیشہ کے لیے حکمِ شرعی کو عرف کے ساتھ متعلق کردیا ہے، گویا فقہاء کے یہاں عرف کی اعتباریت کا ایک محمل یہ بھی ہے کہ جہاں لوگوں کی عادات واطوار سے کوئی نص نہیں ٹکراتی اور مسائل کی نوعیت اس طرح کی ہوتی ہے کہ عرف کا اعتبار کرنے میں لوگوں کے لیے حرج اور تنگی سے بچنا آسان ہوتا ہے، تو فقہائے کرام اس نوعیت کے مسائل کے حکم کو عرف سے متعلق کردیتے ہیں۔

اس طرح کے عرف جب فقہاء کے اجتہادات اور قیاسی احکام سے ٹکراتے ہیں، تو عرف کو ترجیح دی جاتی ہے اور قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے، فقہی کتابوں میں بہ کثرت ایسے مسائل موجود ہیں کہ جن میں فقہاء کے اجتہادات اور قیاسی مسائل کے مقابلے میں عرف کو ترجیح دی گئی ہے، ذیل میں اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

(۲۷) ریشم کے کیڑے اور شہد کی مکھی کی بیع اور عرف

ریشم کے کیڑے اور شہد کی مکھی کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناجائز ہے؛ اس لیے کہ امام صاحبؒ نے دیگر حشرات الارض مثلاً: مینڈک وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے دونوں کو مال نہیں مانا ہے؛ لیکن امام محمدؒ نے لوگوں کے عرف کی وجہ سے دونوں کو مال قرار دے کر، خرید وفروخت کو صحیح قرار دیا ہے (۱)۔

(۱) قال ابن نجيمؒ (قوله: النّحل) أي: لم يَجُز بيعُه وهذا عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ وقال محمدؒ: يجوزُ إذا كان مُحرَّزًا ..... (قوله: ويباع دودُ القزّ وبيضه) أما الدّودُ فلا يجوزُ بيعُه عند أبي حنيفةؒ، لأنّه من الهوام، وعند أبي يوسفؒ يجوزُ إذا ظَهر فيه القزُّ تبعًا، وعند محمدؒ يجوزُ كيفما كان لكونه مُنتفعًا به..... وإنما اختارَ المؤلفُ قولَ محمدٍؒ في الدّود والبيض لكونه المفتي به؛ ولكن يرد عليه أنّ الفتوىٰ على قول محمدٍؒ أيضًا في بيع النّحل كما في الذّخيرة والخلاصة، فلِمَ اختارَ قولَه في الدّود دونَ النّحل بلامُرَجحٍ؟ ولعلّه لم يطّلع على أن الفتوى على قوله فيهما (البحر الرائق: ۸۴/۶، ۸۵، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، وكذا في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: ۵۸/۲، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، والهداية مع فتح القدير: ۴۲۰/۶، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد)

(۲۸) مدخول بہا بیوی کا شوہر کے خلاف مہرِ معجّل کی عدمِ ادائیگی کا دعویٰ کرنا اور عرف

فقہائے کرام نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر مدخول بہا عورت یہ دعویٰ کرے کہ شوہر کی طرف سے اس کو مہرِ معجّل نہیں ملا، شوہر نے مہر ادا کیے بغیر ہی اس سے صحبت کر لی اور شوہر کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے مہر ادا کر دیا ہے، تو اس مسئلے میں اصول کے مطابق عورت کی بات اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہونی چاہیے؛ اس لیے کہ عورت مہر وصول کرنے کی منکر ہے اور فقہ کا ضابطہ ہے: ”القول للمنکر“ لیکن ظاہر حال کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شوہر کی بات معتبر مانی جائے اس لیے کہ ظاہر حال اور لوگوں کا عرف یہ ہے کہ عورت مہرِ معجّل لیے بغیر شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہیں دیتی ہے، لہٰذا ظاہر حال چونکہ شوہر کے موافق ہے، اس لیے اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا(۱) فقہاء نے یہ حکم عرف

(۱) قال الشاميّ: إنَّ مشائخَ المذهب خالَفُوا مانَصَّ عليه المجتهدُ في مواضع كثيرةٍ بَنَاها على ماكان في زَمَنِه لعلمِهم بأنه لو كان في زَمَنِهم، لقَالَ بما قالُوا به أخذاً من قواعد مذهبه....... فمِن ذٰلك عدمُ تصديق الزّوجة بعدَ الدخول بها، بأنها لا تَقبضُ المشروطَ تعجيله من المهر، مع أنها مُنكرةٌ للقبض، وقاعدةُ المذهب أنَّ القولَ للمنكر؛ لكنها في العادة لاتُسَلِّمُ نفسَها قبلَ القبض (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۲/۱۲۶) قال المفتي تقي العثماني: ذكر الفقهاء: أنه إن ادعت المرأة المدخول بها أنها لم تقبض من المهر ما اشترط تعجيله، وادّعى الرجل أنه أوفاها فالقول للزوج، مع أن المرأة منكرة للقبض، وقاعدةُ المذهب أن القول للمنكر؛ لأن العادة أن المرأة لا تسلم نفسَها قبل قبضه، فالظاهرُ يشهدُ للزوج، والقولُ لمن يشهد له الظاهر؛ ولكن هذا الحكم إنما يتأتى في الأسر والأعراف التي ثبت فيها أن المرأة لا تُسَلِّمُ نَفْسَها بدون قبض المشترط تعجيلُه فإن ثبت أنها تُسَلِّمُ عادةً بدون ذلك، كما في عرف كثير من الأسَرِ في بلادنا، فالحكمُ يتغير ويرجعُ إلى أصله أن المرأة منكرةٌ، فالقولُ لها. (أصول الإفتاء وآدابه ص: ۲۶۳ - ۲۶۴)

وقال الزرقاء: يُلحَظُ هنا أن هذا العرف في زماننالم يبق اليوم مطردا في بلادنا الشامية، وإن كان لا يزالُ غالبا، فكثيرٌ من النساء يزففن دون قبض شيء من المهر تيسيرا على الزوج، فينبغي سماعُ هذه الدعوى اليوم، وقد نقل شهابُ الدين القرافي في كتابه: ◄◄

کی وجہ سے لگایا ہے؛ اس لیے کہ لوگوں کے مابین یہ بات عام اور شائع ہے کہ عورت شوہر کے ساتھ شبِ زفاف اس وقت تک نہیں مناتی ہے، جب تک کہ شوہر اس کو مکمل مہر معجّل یا اس کا کچھ حصہ نہ دے دے، لہٰذا بیوی کا مذکورہ دعویٰ ظاہر حال کی وجہ سے جھوٹا قرار دیا جائے گا۔

لیکن اگر کسی علاقے کا عرف یہ ہو کہ وہاں کی عورتیں مہر معجّل لیے بغیر ہی شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دیتی ہیں (جیسے ہمارے دیار میں) تو اس علاقے میں حکم بدل جائے گا اور ظاہر حال عورت کے موافق ہونے کی وجہ سے عورت کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

(۲۹) حاکم کے علاوہ سے جبر واکراہ کا تحقق اور عرف

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جبر واکراہ کا تحقق صرف بادشاہ سے ہوسکتا ہے اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ بادشاہ کے علاوہ سے بھی اِکراہ کا تحقق ہوسکتا ہے، علامہ مرغینانیؒ فرماتے ہیں: دونوں حضرات کے اختلاف کی بنیاد لوگوں کے عمومی احوال کی تبدیلی ہے؛ اس لیے کہ امام صاحب کے زمانے میں شر وفساد اور لوگوں پر ظلم وزیادتی زیادہ نہیں تھی، بادشاہ اور حاکم وقت کے علاوہ کوئی شخص کبھی کسی چیز پر مجبور نہیں کرتا تھا، اس لیے امام صاحب نے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے فرمایا تھا کہ جبر واکراہ کا تحقق صرف بادشاہ کی طرف سے معتبر مانا جائے گا؛ لیکن بعد میں لوگوں کے احوال بدل گئے اور عام لوگوں کی طرف سے بھی کثرت سے جبر واکراہ کے واقعات پیش آنے لگے،

▶▶ " الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، و تصرفات القاضي و الامام" عن الامام مالك: أن الزوجة إذا ادعت بعد الدخول بها عدم قبض صداقها، فالقولُ للزوج، مع أن الأصلَ القياسي عدمُ القبض، و نقل بعده عن القاضي إسماعيل أن هذا مبنيٌّ على ما كان من عادة أهل المدينة في عصر مالك أن الرجلَ لا يدخلُ بامرأته حتى تقبضَ جميعَ صداقها، قال: واليوم عادته على خلاف ذلك، فيصبح القولُ قول المرأة مع يمينها في عدم القبض لاختلاف العوائد. (المدكل الفقهي العام: ۲/ ۹۳۲، ۹۳۳، هامش، نقلا عن الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، س: ٦٨، السؤال: ۳۹)

توحضرت امام محمدؒ نے فتوی دیا کہ غیر حاکم کی طرف سے بھی جبر واکراہ معتبر ہے۔(۱)

(۳۰) باکرہ بالغہ لڑکی کے مہر پر اس کے والد یا دادا کا قبضہ کرنا اور عرف

قیاسی قواعد کی وجہ سے قرض دہندہ کے علاوہ کسی اور کو اس کا قرض دینا جائز نہیں ہے اور کسی دوسرے شخص کا قرض پر قبضہ کرنا، قرض دہندہ کے قبضے کے قائم مقام اُس وقت تک نہیں قرار دیا جائے گا، جب تک کہ وہ دوسرا شخص دائن کا وکیل یا ولی بن کر قبضہ نہ کرلے۔

لیکن فقہائے کرام نے باکرہ بالغہ لڑکی کے سلسلے میں مذکورہ قیاس کو ترک کردیا، چناں چہ اگر شادی کے وقت اس کے والد یا ان کی عدم موجودگی میں اس کے دادا، شوہر کی طرف سے دیئے ہوئے مہر پر قبضہ کرلیں، تو عرف وعادت کی وجہ سے فقہائے کرام نے اس کو بیوی کی طرف سے نافذ اور شوہر کے ذمے کو فارغ کرنے والا قرار دیا ہے الا یہ کہ عورت اپنے علاوہ کسی اور کو مہر دینے سے منع کردے(۱)۔

---

(۱) وقال الحصكفي: وشرطه (الإكراه) أربعة أمور: قدرةُ المكرِه على إيقاع ما هَدَّدَ به سلطانًا أو لِصًّا أو نحوه – إلخ قال ابن عابدين: قوله: "سلطانًا أو لصًا" هذا عندهما وعند أبي حنيفة: لا يتحقق إلا من السلطان؛ لأن القدرة لا تكون بلا مَنَعَة والمَنَعَةُ للسلطان، قالوا: هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان؛ لأن في زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه، فأجاب بناءً على ما شاهد وفي زمانهما ظهر الفسادُ وصار الأمرُ إلى كل متغلب، فيتحقق الإكراه من الكل، والفتوى على قولهما. (الدر المحتار مع رد المحتار: ٦/ ١٢٩، كتاب الإكراه.)

وقال ابن عابدين في شرح عقود رسم المفتي: ثم اعلم أن كثيرًا من الأحكام التي نَصَّ عليه المجتهد صاحب المذهب بناءً على ما كان في عرفه وزمانه، قد تغيرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة — ومن ذلك: تحقق الإكراه من غير السلطان، مع مخالفته لقول الإمام، بناءً على ما كان في عصره أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه، ثم كثر الفسادُ، فصار يتحقق الإكراه من غيره ، فقال محمد باعتباره وأفتى به المتأخرون. (شرح عقود رسم المفتي، ص: ١٧٦، ونشر العرف، رسائل ابن عابدين: ٢/ ١٢٦)

(١) إن القواعد القياسي تقتضي بأنه لا يجوزُ دفعُ الدين لغير صاحبه، ولا ينفذُ قبضه على الدائن ما لم يكن للقابض نيابة عن الدائن من ولاية أو وكالة؛ ولكن الفقهاء تركوا القياسَ في ◀◀

(۳۱) غاصب کا کپڑے کو کالے رنگ سے رنگنا اور عرف

مذہبِ حنفی میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ کپڑے کا غصب کرنے والا اگر کپڑے کو کالے رنگ سے رنگ دے، تو اس کو عیب سمجھا جائے گا اور مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ کپڑے کو غاصب کے پاس چھوڑ دے اور اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے یا یہ کہ وہ غاصب سے کپڑے کو لے لے اور رنگنے کی وجہ سے کپڑے میں جو نقص آیا ہے، غاصب کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے، غاصب کے پاس شئ مغصوب میں عیب لگنے کے وقت قیاسی حکم یہی ہے۔

لیکن جب کالے رنگ کے سلسلے میں لوگوں کا عرف بدل گیا اور عباسیوں کے کالے رنگ کو شعار بنالینے کی وجہ سے، وہ مرغوب بن گیا، تو حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ غاصب کا کپڑے کو کالے رنگ سے رنگنا، کپڑے میں زیادتی کرنا ہے، اس کو عیب قرار نہیں دیا جائے گا، لہٰذا اب اس میں غاصب کی طرف سے زیادتی کا حکم منطبق ہوگا یعنی: مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ کپڑے کو غاصب کے پاس چھوڑ کر، بغیر رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت اس سے وصول کرلے، یا یہ کہ وہ کپڑا لے لے اور زیادتی کی قیمت غاصب کو واپس کردے؛ تاکہ دونوں کا حق محفوظ ہوجائے (۱)۔

◀◀ البنت البكر البالغة إذا قبض أبوها أو جدها عند عدم الأب مهرها من زوجها حين زواجها، واعتبروا هذا القبض نافذا عليها، و مبرئا لذمة الزوج للعرف والعادة ما لم يصدر منها نهيٌ عن دفع المهر إلى سواها. (المدخل الفقهي العام: ۲/۹۳۳).

(۱) قال المرغيناني: ولو صَبَغَه أسود فهو نقصانٌ عند أبي حنيفةؒ وعندهما زيادةٌ وقيل: هذا اختلافُ عصرٍ وزمانٍ (الهداية مع فتح القدير: ۹/۳٤٤: فصلٌ فيما يتغيرُ بفعل الغاصب)

وقال السرخسيؒ: وإذا غَصَبَ ثوبًا فصَبَغَه أسودَ، فلصاحب الثّوب أن يأخُذَه، ولا يعطيه شيئًا في قول أبي حنيفةؒ، وعند أبي يوسفؒ ومحمدؒ: السّوادُ كالحمرة والصفرة، ولا اختلافَ في الحقيقة؛ ولكن أبا حنيفةؒ أجابَ على ما شَاهَدَ في عصره من عادة بني أمية، وقد كانوا ممتنعين من لُبس السّواد، وهما أَجَابَا على ما شَاهَدَا في عصرهما من عادة بني العباس بلُبس السّواد، وقد كان أبويوسفؒ بقولُ أولاً بقول أبي حنيفةؒ، فَلَمَّا قُلِّدَ القضاءَ، وأُمِر بلُبس السّواد، واحتاج إلى التزام مؤنةٍ في ذلك، رَجَعَ وقال: السوادُ زيادةٌ (المبسوط ▶▶

فقہائے کرام نے صراحت کی ہے کہ حضرات صاحبینؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے مابین اس مسئلے اور اس جیسے بہت سے دیگر مسائل میں اختلاف کی اصل وجہ عرف وزمانے کا اختلاف ہے، دلیل کا اختلاف اصل وجہ نہیں ہے یعنی: اگر حضرت امام ابوحنیفہؒ باحیات ہوتے، تو عرف کے بدلنے کے وقت وہی بات کہتے جو حضرات صاحبینؒ نے کہی ہے۔

خلاصہ

فقہ کے مختلف ابواب میں پھیلی ہوئی مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جس عرف سے نص کا کوئی تعلق نہ ہو، نص نے اپنے منصوص حکم میں نہ اس کو بطور حکم شرعی کے قبول کیا ہو اور نہ ہی اپنے حکم کے لیے علت بنایا ہو اور نہ خاص نص میں اس کو رد کیا گیا ہو، اور نہ ہی اس عرف کا کسی نص سے تعارض ہو؛ بلکہ نص اس حوالے سے بالکل ساکت ہو، تو فقہائے کرام نے بہت سے اجتہادی احکام میں اس طرح کے عرف کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ بہت سے مسائل کو مطلقاً عرف پر محول کردیا کہ ہر زمانے کے عرف کے مطابق ان میں حکم لگایا جائے گا، جب کہ بہت سے مسائل میں اس طرح کے عرف کی بناء پر مخصوص حکم بھی لگایا ہے، اسی طرح کے عرف پر مبنی جزئیات اور مسائل میں عرف کے بدلنے سے تبدیلی ہوتی ہے، جیسا کہ اس کی مثالیں ماقبل میں تفصیل سے گذر چکیں۔



 للسرخسي: ۸۵/۱۱، كتاب الغصب)

وقال الكاسانيؒ: إن صَبَغَه أسودَ اختُلِفَ فيه، فقال أبوحنيفةؒ: صاحبُ الثوب بالخيار، إن شاءَ تَرَكَه على الغاصب، وضمنه قيمةَ ثوبه أبيض، وإن شاءَ أخَذَ الثوبَ، ولا شيءَ للغاصب؛ بل يضمنه النقصان، وقال أبويوسفؒ ومحمدؒ: السّوادُ وسائرُ الألوان سواءٌ وهذا بناءٌ على أنَّ السّوادَ نقصانٌ عند أبي حنيفةؒ، لأنه يحرق الثوبَ فينقصه، وعندهما زيادةٌ كسائر الألوان وقيل: كان السوادُ يُعَدُّ نقصانًا في زمنِه، وفي زمنهما كان يُعَدُّ زيادةً فكان اختلافَ زمان والله سبحانه وتعالىٰ أعلم (بدائع الصنائع: ۱٦١/٧، كتاب الغصب، فصلٌ في حكم الغصب)

ساتویں قسم

عرفِ معارض

تعریف

عرفِ معارض سے مراد ایسا عرف ہے جو نہ تو حکم شرعی ہو اور نہ ہی حکمِ شرعی کے لیے علت ہو؛ لیکن وہ شریعت کی کسی نص عام کے معارض اور خلاف ہو۔
''عام نص'' سے مراد ایسی نص ہے جس میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہو، جو عرف سے ثابت شدہ حکم کے ساتھ ساتھ دوسرے حکم کو بھی شامل ہو یعنی عرف سے ثابت شدہ حکم، نص کے افراد وشمولات کا ایک فرد ہو۔

حکم

اگر عرف کسی ایسی نص سے متعارض ہو، جس کے عموم میں وہ امر متعارَف بھی داخل ہو، تو اب عرف کے لفظی وعملی، مقارن وحادث اور عام وخاص ہونے کے اعتبار سے تفصیل ہے۔

عرفِ مقارن وعرفِ حادث سے مراد

''عرفِ مقارن'' سے مراد ایسا عرف ہے جو نص کے وارد ہونے کے وقت موجود ہو اور ''عرفِ حادث'' سے مراد ایسا عرف ہے، جو نص کے وارد ہونے کے بعد وجود میں آئے۔

عرفِ مقارن لفظی کا نصِ عام سے تعارض

نص کے وارد ہونے کے وقت جو عرف موجود ہوگا اگر وہ لفظی ہوگا تو نصِ عام سے تعارض کے وقت اس کے معتبر ہونے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی: قرائن کے نہ ہونے کے وقت نص عام کو عرفی معنی پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ شارع نے جس لفظ کو استعمال کیا ہے، اصل لغت میں وہ عرفی معنی سے عام ہی کیوں نہ ہو (یہی معنی ہیں اس عرف کے معتبر ہونے کے) اس لیے کہ عرف لفظی ہی تخاطب کی لغت ہے، لہٰذا الفاظ سے اس کے عرفی

معانی ہی مراد لیے جائیں گے، بشرطیکہ اس بات پر قرینہ نہ ہو کہ شارع نے خاص طور پر اپنے استعمال کردہ لفظ سے عمومی معنی ہی مراد لیے ہیں۔

یہ بحث دراصل اس قاعدے پر متفرع ہے: "یجبُ حملُ اللّفظ على معناه الحقيقي ما لم تَقُم قرينةٌ على إرادة المجاز" یعنی جب تک مجازی معنی مراد لینے پر قرینہ نہ ہو، لفظ سے اس کے حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں گے اور متفرّع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرف لفظی کی وجہ سے متعارف معنی حقیقت عرفیہ بن جاتے ہیں اور سمجھنے کے اعتبار سے حقیقتِ عرفیہ، حقیقتِ لغویہ پر مقدّم ہے؛ اس لیے کہ حقیقتِ لغویہ حقیقت عرفیہ کے مقابلے میں مجاز کی حیثیت رکھتی ہے، جس میں قرینے کی ضرورت ہوتی ہے۔

لہٰذا بیع وشراء، اجارہ، صوم، صلاۃ، حج اور طلاق ووفات میں عورتوں کی عدت، نیز اِن کے علاوہ دیگر نصوص میں وارد شدہ الفاظ کو اُن معانی پر محمول کیا جائے گا، جو ان نصوص کے وارد ہونے کے وقت متعارف تھے، اگرچہ یہ عرفی معانی اصل لغت میں وضع شدہ معانی کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔

شیخ احمد فہمی ابوسنہ فرماتے ہیں:

"حكى الأصوليُّون الاتفاقَ على التّخصيصِ والتّقييدِ بالعُرفِ القوليِّ، وتركِ الحقيقةِ له؛ لأنَّ المتكلِّمَ أصبحَ لايقصِدُ المعنى اللُّغويّ، فلايكونُ مخاطَباً به ولامُلتزِماً له".(۱)

"اہلِ اصول نے عرفِ لفظی کے ذریعے نصِ عام کی تخصیص وتقیید اور "حقیقتِ لغویہ" کے ترک کرنے پر فقہاء کا اِتفاق نقل کیا ہے؛ اِس لیے کہ متکلم حقیقی لغوی معنی کا اِرادہ ہی نہیں کرتا ہے، لہٰذا اُس کے کلام سے لغوی معنی مراد نہیں ہوں گے"۔

---

(۱) العرفُ والعادةُ في رأي الفقهاء، ص: ۱۲۲

عرفِ مقارن عملی کا نص عام سے تعارض

اگر نص کے وارد ہونے کے وقت موجود رہنے والا عرف عملی ہے، تو اب مجتہدین کا اختلاف ہے کہ آیا اس عرف کے ذریعے عمومی نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اور جن لوگوں نے تخصیص کی اجازت دی ہے، ان کے یہاں بھی عرف کے عام اور خاص ہونے کے اعتبار سے تفصیل ہے۔

عرفِ عملی مقارن عام کا نصِ عام سے تعارض

نص عام سے اگر عرفِ عملی مقارن عام کا تعارض ہو، تو فقہ حنفی میں ایسے عرف سے نص عام کی تخصیص کی جاسکتی ہے یعنی: تعارض کے وقت نصِ عام سے متعارف معنی کے علاوہ دیگر معانی مراد لیے جائیں گے؛ اس لیے کہ نص کے وارد ہونے کے وقت عرفِ عملی مخالف کا قائم ہونا، اس بات کا قرینہ ہے کہ شارع نے نص کے ذریعہ وہ متعارف معنی مراد نہیں لیے ہیں جو نص کے خلاف ہیں۔

نیز عرفِ عملی سے لوگوں کی امر متعارف کی طرف احتیاج کا پتہ چلتا ہے اور ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ لوگوں سے اُن کی عادتوں کو چھڑوانے میں حرج اور تنگی ہے، لہٰذا دونوں پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور اوفی للحاجت ہے۔

فقہاء کے بہ قول جو مثالیں اس قاعدے پر منطبق ہوتی ہیں، ان میں سے ایک عقدِ استصناع ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور دوسری طرف بیعِ سلم کی اجازت دی ہے۔ اب یہ نص، بیع کی ان تمام قسموں کی ممانعت کو عام ہے، جس میں مبیع بائع کے پاس موجود نہ ہو؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ارشاد کی بناء پر ''بیع سلم'' اس سے مستثناء ہے؛ اس لیے کہ اس میں غلّوں کی پیداوار کے لیے ثمن کو

قرض پر لینے کی مصلحت ہے، بہر حال عقدِ استصناع بھی اِس نص عام کے عموم کی رو سے ممنوع ہے، اگر چہ اس کی ممانعت کے بارے میں خاص طور پر نص وارد نہیں ہوئی ہے۔

لیکن چوں کہ استصناع ایسا عقد ہے جو تمام شہروں میں سارے لوگوں سے متعلق ہو چکا ہے؛ اس لیے کہ لوگوں کو اس عقد کی ضرورت ہے خصوصاً ''جوتے'' اور اس کے علاوہ دیگر ایسی چیزوں میں جن میں ایسے اوصاف وامتیازات پائے جائیں، جن کی وجہ سے ایک چیز دوسرے سے ممتاز ہو جائے، لہٰذا اس عرف کی وجہ سے عقدِ استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے اور مذکورہ عرف کو نصِ عام کا مُخصّص سمجھا گیا، گویا ضمنی طور پر نص عام سے عقدِ استصناع کا بھی استثناء کر دیا گیا جیسا کہ صراحتاً عقدِ سلم کو مستثناء کیا گیا ہے، البتہ اس نص کی وجہ سے بیع معدوم کی دیگر تمام قسمیں ممنوع رہیں گی (۱)۔

---

(۱) قال العلامة الشاميؒ: إذا خالف العرفُ الدليلَ الشرعي---- وإن لم يكن يخالفه من كل وجهٍ بأن وَرَدَ الدليلُ عامًا، والعرفُ خالَفَه في بعض أفراده أو كان الدليلُ قياسًا ، فإنَّ العرف مُعْتَبَرٌ إن كان عاماً، فإنَّ العرف العام يَصلُحُ مُخَصِّصًا ويُترَكُ به القياسُ كما صَرَّحُوا به في مسألة الاستصناع، ودخول الحمّام والشرب من السقا، وإن كان العرفُ خاصًا، فإنَّه لايُعْتَبَرُ وهو المذهبُ كما ذكر في "الأشباه" حيث قال: "فالحاصلُ أنَّ المذهبَ عدمُ اعتبار العرف الخاص، وقال في "الذخيرة البرهانية" في الفصل الثامن من الإجارات فيما لو دَفَعَ إلى حائكٍ غزلاً على أن يَنسِجَه بالثلث قال: ومشائخُ بلخ كـ"نصير بن يحيؒ ومحمد بن سلمةؒ وغيرهما" كانوا يُجيزُون هذه الإجارةَ في الثياب لتعامُل أهل بلدِهم، والتعاملُ حجةٌ يُترَكُ به القياسُ، ويُخَصُّ به الأثرُ وتجويزُ هذه الإجارة في الثياب للتعامل، والاستصناعَ بيعُ ماليس عنده وأنه منهيٌّ عنه، وتجويزُ الاستصناعَ بالتعامل تخصيصٌ منا للنّص الذي وَرَدَ في النهي عن بيعِ ما ليس عند الإنسان، لاتركٌ للنص أصلاً؛ لأنا عَمِلنَا بالنّص في غير الاستصناع قالوا: وهذا بخلاف مالو تَعَامَلَ أهلُ بلدةٍ قفيزَ الطحّان، فإنه لايجوزُ ولا تكون معاملتُهم معتبرةً ؛ لأنا لوا اعتبرنا معاملتَهم، كان تركًا للنصّ أصلاً، وبالتعامل لايجوزُ تركُ النص أصلاً. وإنما يجوزُ تخصيصُه؛ ولكن مشايخَنا لم يُجوِّزُوا هذا التخصيصَ؛ لأن ذلك تعاملُ أهل بلدةٍ واحدةٍ، وتعاملُ ◄◄

نصِ عام سے عرفِ عملی مقارن خاص کا تعارض

اگر نصِ عام سے ایسے عرفِ عملی مقارن کا تعارض ہو، جو کسی جگہ یا جماعت کے ساتھ مخصوص ہو جیسے: کسی خاص شہر کے تاجروں کا عرف یا کسی خاص طبقے کا عرف، تو اس سلسلے میں فقہِ حنفی کا راجح قول یہ ہے کہ ایسے عرف کو وہ قوت حاصل نہیں ہوگی، جو عرفِ عام کو تھی یعنی: ایسے عرف کی وجہ سے نص عام میں تخصیص نہیں کی جائے گی، اگرچہ نص کے وارد ہونے کے وقت وہ عرف موجود ہو؛ اس لیے کہ اگر ایک طرف کسی خاص شہر یا خاص جماعت کا عرف نص کی تخصیص کا مقتضی ہے، تو دوسری طرف باقی شہروں یا لوگوں کے مابین اس عرف کا نہ پایا جانا تخصیص کا مقتضی نہیں ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے تخصیص نہیں کی جائے گی۔

نیز ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ نص کی تخصیص کا مطلب شارع کی مراد کو واضح کرنا ہے، نہ کہ اس کی نص کو بدلنا اور عرفِ خاص بعض دفعہ کمزور یا جاہل طبقے کا بھی ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسا عرف اس بات کی کیسے دلیل بن سکتا ہے کہ شارع نے اپنی نص سے عمومی معنی مراد نہیں لیے ہیں۔

◄◄ أهـل بلدةٍ واحدةٍ لايَـخُـصُّ الأثـرَ؛ لأنَّ تـعـامُلَ أهل بلدةٍ إن اقتضى أن يجوز التخصيص، فتركُ التـعـامـلِ من أهل بلدةٍ أخرى يَمنَعُ التخصيصَ، فلايَثبُتُ التخصيصُ بالشك بخلاف التَّعامُل في الاستصناع، فإنَّه وُجِدَ في البلاد كلِّها (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۱۶/۲)

قال المرغيناني: ومَـن أمَـرَه أميـرٌ بأن يُزَوِّجَه امرأةً فزَوَّجَه أمةً لغيره، جَازَ عند أبي حنيفةَ رحوعًا إلـى إطـلاق الـلـفـظ وعدم التّهمة وقالا: لايجوزُ إلا أن يُزَوِّجَه كفوًا ؛ لأنَّ المطلقَ ينصَرفُ إلى الـمـتـعـارف وهو التّزوجُ بالأكفاء قلنا: العرفُ مشتركٌ أوهو عرفٌ عمليٌّ فلا يَصلُحُ مقيدًا" قال ابن الهمام: قـولـه: "أوهـو عـرفٌ عمليٌّ فلا يَصلُحُ مقيَّدًا" لايخفى ما في هذا الوجه وقولُهم في الأصول: "الحقيقة تُترَكُ بدلالة العادة" يَنفِيه؛ إذ ليست العادةُ إلا عرفًا عمليًا فالأولُ الأول، قال الإسبيـجابي: قولُهما أحسنُ للفتوىٰ واختارَه الفقيه أبو الليث (الهداية مع فتح القدير: ۳۱۴/۳، كتاب النكاح، فصلٌ في الوكالة بالنكاح و غيرها)

عرفِ حادث کا نصِ عام سے تعارض

اگر نصِ عام کا تعارض ایسے عرف سے ہو جو نص کے وارد ہونے کے بعد بنا ہے، تو بالاتفاق یہ عرف نص کا مخصص نہیں بن سکتا، اگر چہ عام ہی کیوں نہ ہو؛ اس لیے کہ یہ عرف نص کے معنی کے متعین ہونے اور شارع کی مراد واضح ہونے کے بعد بنا ہے اور نص اپنے صادر ہونے کے وقت سے ہی نافذ ہو چکی ہے، اب اگر ایسے عرف کی بنیاد پر نص میں تخصیص کی گنجائش دی جائے گی، تو یہ عرف کے ذریعہ نص کو منسوخ کرنا ہے، جو ناجائز ہے؛ اِس لیے کہ اگر اس کی اجازت دی جائے گی، تو شریعت کے بہت سے احکام عرف کے ذریعہ بدل جائیں گے اور احکام کی جگہ عرف لے لے گا، اس وقت شریعت کا کوئی مطلب ہی نہیں رہ جائے گا۔

عرفِ حادث کے ذریعے نص عام کی تخصیص مطلقاً جائز نہیں

عرفِ حادث کے ذریعہ نصِ عام کی تخصیص مطلقًا جائز نہیں، چاہے وہ عرف عملی ہو یا لفظی؛ بلکہ عرفِ لفظی میں تو اور بھی زیادہ تخصیص کی صلاحیت نہیں ہے۔

لہٰذا اگر نصوصِ قرآنیہ یا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں واردشدہ بعض الفاظ کے معانی بعد میں لوگوں کے عرف میں بدل جائیں، تو اس تبدیلی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ بلکہ وہی معانی ومفاہیم معتبر ہوں گے، جو نص کے وارد ہونے کے وقت سمجھے گئے تھے؛ اِس لیے کہ نص کے وارد ہونے کے وقت موجود رہنے والے عرفِ لفظی ہی کے ذریعہ شارع کی مراد سمجھی جاتی ہے [(۱)]۔

چناں چہ وہ اصطلاحی معانی جو فقہاء کے مابین، مسائل کو ضبط کرنے اور احکام کو مرتب

---

(۱) قال القرافيؒ: القاعدةُ أنّ مَن له عرفٌ وعادةٌ في لفظ، إنما يُحمَلُ لفظُه على عرفه.... ومايطرأ بعد ذٰلك من العوائد في النقود، فلاعبرةَ به، وكذلك النذر والإقرار والوصية إذا تأخرت العوائدُ عليها لا تُعتَبَرُ، وإنما تُعتَبَرُ العوائدُ ما كان مقارنًا لها، فكذلك نصوصُ الشّريعة لاتؤثرُ في تخصيصها إلا ما قارَنَها من العوائد. (تنقيح الفصول: ۲۱۱/۱، الفصلُ الثالث في مُخصّصاته)

کرنے کے لیے عام ہیں جیسے: فرض، واجب، سنت، مستحب، مکروہ تحریمی وتنزیہی اور دیگر نئی اصطلاحات؛ ان کے ذریعہ نصوصِ قرآنیہ واحادیثِ رسول میں واردشدہ الفاظ کی توضیح اس معنی کر درست نہیں ہے کہ اوامر ونواہی سے یہی اصطلاحات مراد لی جائیں؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان نصوص میں امر کا صیغہ کبھی تو لازمی طور پر کسی فعل کے کرنے کا مقتضی ہوتا ہے، اور کبھی اُس کی افضلیت واباحت کو چاہتا ہے، جب کہ صیغۂ نہی کے ذریعے اس کا برعکس ہوتا ہے، اب بعد میں ہم اس کا جو بھی اصطلاحی نام رکھیں، اس کے ذریعہ نصوص سے سمجھی جانے والی شارع کی اصلی مراد کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح کتاب وسنت میں وارد ہونے والا لفظ ''یمین'' ہے، جس کے معنی اللہ کی قسم کھانے کے ہیں؛ اس لیے کہ شارع کی زبان میں یہی معنی معروف ہیں، لہٰذا اسی معنی پر اللہ تعالیٰ کے قول: ''لايؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم'' کو محمول کیا جائے گا، اور کتاب وسنت میں واردشدہ لفظ ''یمین'' کو اس کے نئے معنی یعنی: ''یمینِ طلاق ویمینِ عتاق'' پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ یمین کی یہ دونوں صورتیں زمانۂ جاہلیت میں نہیں تھیں۔

اسی بنیاد پر (شریعت میں عرفِ حادث کا کوئی اعتبار نہیں ہے) فقہاء کی عبارتیں اور وقف، وصیت، بیع، ہبہ، زواج اور دیگر عقود سے متعلق ''صکوک'' اور اس میں آنے والی شرائط واصطلاحات کی وضاحت کی جائے گی؛ اس لیے کہ شارع کی نصوص پر قیاس کرتے ہوئے مذکورہ چیزوں کی توضیح، اُن عاقدین کے عرف کے مطابق ہوگی، جن کے زمانے میں یہ چیزیں وجود میں آئی ہیں، بعد میں بننے والے نئے عرف کی بنیاد پر ان کا مفہوم متعین کرنا، جس سے ان لوگوں کے کلام کی مراد ہی ختم ہوجائے درست نہیں ہے۔ مثلاً لفظ ''استاذ'' کے عرفی معنی پہلے اُس مالکِ صناعت کے تھے، جو کسی شخص کو صنعت سکھانے کے لیے اُجرت پر رکھے، اسی عرف کی بنیاد پر فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے چھوٹے بچے کو استاد کے حوالے کرے، پھر اجرت کے استحقاق میں دونوں کے مابین اختلاف ہوجائے یعنی: استاد لڑکے کے والد سے اجرت طلب کرے اور والد استاد سے اپنے بچے کی اجرت مانگے، تو اب دونوں میں سے کون اجرت

کا مستحق بنے گا؟ اِس بارے میں عرف کو فیصل وحَکم بنایا جائے گا، لہٰذا اجرت کے لینے یا دینے کے سلسلے میں شہر کا جو عرف ہوگا، اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن ہمارے زمانے میں لفظ ''استاذ'' مدرّس کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے، لہٰذا مذکورہ فقہی عبارت میں لفظ ''استاذ'' سے یہ نئے معنی مراد نہیں لیے جائیں گے؛ اس لیے کہ نئے معنی میں مذکورہ تفصیل جاری ہی نہیں ہوگی؛ کیوں کہ مالکِ صنعت، بچے کو اس سے خدمت لے کر صنعت سکھاتا ہے، گویا وہ صنعت کو سکھانے میں لڑکے کے عمل سے بھی منتفع ہوتا ہے؛ اسی وجہ سے رب الصناعت کے اجیر کے محتاج ہونے اور لوگوں کا صنعت کو سیکھنے کا شوق وجذبہ، نیز صنعت کا ایسے اسرار پر مشتمل ہونا جن کو بغیر خصوصی مشق وتمرین کے حاصل نہیں کیا جاسکتا، ان سب چیزوں کے اعتبار سے اجرت لینے اور دینے میں لوگوں کا عرف مختلف ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری تفصیلات ''مدرّس'' کے بارے میں جاری ہی نہیں ہوں گی؛ اس لیے کہ تدریس ہمیشہ معلّم کی طرف سے شاگرد کی خدمت کرنے کا نام ہے(۱)۔

علامہ ابن نجیمؒ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں قاعدہ نمبر ۶ کے تحت لکھا ہے:

العرفُ الذي تُحمَلُ عليه الألفاظُ، إنما هو المقارنُ السّابقُ دون المتأخرولذا قالوا: لاعبرةَ بالعُرف الطّاري (۲).

''جس عرف پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا، وہ عرفِ مقارن ہے نہ کہ عرف حادث، اسی وجہ سے فقہائے کرام نے فرمایا ہے کہ عرفِ طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے''۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

یہیں سے اس بات کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ بسا اوقات ایک فقیہ اپنے زمانے کے عرفی

(۱) المدخل الفقهي العام: ۹۲۱/۲.

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ۸۶/۱.

معنی کے مطابق حکم لگاتا ہے جس کی وجہ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نص کے خلاف حکم لگایا ہے اور عرف کی وجہ سے اس نے نص کو چھوڑ دیا ہے، حالاں کہ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نے نص کے خلاف حکم نہیں لگایا ہے؛ اس لیے کہ اس نے جس عرفی معنی کے مطابق حکم لگایا ہے، نص میں وہ معنی مراد ہی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس کے حکم کو نص کے خلاف قرار دینا صحیح نہیں ہوگا — چونکہ اس کے زمانے میں نص کے عرفی معنی بدل چکے ہوتے ہیں؛ اس لیے لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ فقیہ کا یہ حکم نص کے خلاف ہے۔

مثال

اگر کسی شخص نے کہا "داري لك عمرى" تو اس سے بالاتفاق ہبہ تام ہو جائے گا اور گھر ہمیشہ کے لیے موہوب لہ کی ملک ہو جائے گا اور اگر کسی نے کہا: "داري لك رقبى" تو جمہور کہتے ہیں کہ اِس صورت میں بھی "داري لك عمرى" کی طرح ہبہ تام ہو جائے گا؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "داري لك رقبى" کی صورت میں ہبہ باطل ہے، گویا انھوں نے "رقبى" اور "عمرى" کے حکم میں فرق کیا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر اشکال کیا گیا کہ انھوں نے اس حکم کے ذریعے نص کی مخالفت کی ہے؛ اس لیے کہ نص میں واضح طور پر ہے: "الرقبى لمن أرقبها" اور ایک دوسری نص میں ہے: "فمن أعمر شيئًا فهو له، ومن أرقب شيئًا فهو له" ان دونوں نصوص کی رو سے "رقبى" اور "عمرى" کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے؛ لہٰذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کا دونوں کے حکم میں فرق کرنا صراحتًا نص کی مخالفت ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جس "رقبى" کو باطل قرار دیا ہے، وہ "رقبى" اور ہے اور نص میں جس "رقبى" کا ذکر ہے اس سے مراد دوسرا "رقبى" ہے، دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں "رقبى" "عمرى" ہی کے معنی میں مستعمل تھا، جس میں فی الحال ہبہ ہوتا ہے اور ہبہ میں شرط لگتی ہے کہ اگر موہوب لہ واہب سے پہلے انتقال کر جائے، تو دارِ موہوبہ واہب کی ملکیت میں واپس آجائے گا، ظاہر ہے کہ یہ شرط باطل ہے؛

لیکن چوں کہ ہبہ شرائط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا؛ اس لیے یہ شرط تو باطل ہو جائے گی اور ہبہ صحیح ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ نے جس "رقبی" کو باطل قرار دیا ہے اس سے مراد وہ ہبہ ہے جو واہب کے مرنے پر موقوف رکھا جاتا ہے اور ہبہ میں چونکہ تعلیق صحیح نہیں ہے؛ اس لیے یہ ہبہ نافذ نہیں ہوگا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

> ''حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ''رقبی''، ''عمری'' ہی کے معنی میں مستعمل تھا؛ اس لیے آپ نے دونوں کو معتبر قرار دیا؛ لیکن امام صاحب کے زمانے میں عرف بدل گیا، ''رقبی'' کا استعمال لوگوں کے عرف میں دوسرے معنی میں ہونے لگا، یعنی تعلیق کے طور پر ہبہ کرنا؛ اس لیے عرف کے بدلنے سے حکم بھی بدل گیا''۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ "رقبی" کے حوالے سے حضرت امام اعظمؒ کا حکم اپنی جگہ صحیح ہے، اس حکم کی وجہ سے اُن پر نص کی مخالفت کا الزام عائد کرنا صحیح نہیں ہے۔ (۱)

---

(۱) قال المفتي تقي العثماني: روى جابر رضي الله عنه عن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في الرُّقبیٰ أنه قال: "الرُّقبیٰ لمن أرقَبَها" وروى ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل الرُّقبیٰ ولا العُمریٰ، فمن أُعمِرَ شيئًا، فهو له، ومن أُرقِبَ شيئًا فهو له" (سنن النسائي، برقم: ۳۷۲۶، ۳۷۳٤، ۳۷۳٦، ۳۷۵۲)

وحاصله: أن من قال لآخر: "داري لك رُقبیٰ" فإن ذلك يتمُّ هبةً منجزةً، وتكون الدارُ موهوبةً له إلى الأبد (بالشروط المعروفة للهبة) ولذلك ذهب الجمهور إلى أن الرُّقبیٰ كالعمریٰ، فتصحُّ هبةً، وروي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى: أن الرُّقبیٰ باطلة بمعنى أن هذا الكلام لا أثر له، فتبقى الدارُ مملوكةً للمُرقِب. وظاهر هذه الفتوى أنها مخالفةٌ للنص؛ ولكن الحقيقة أن الرُّقبیٰ التي أبطلها الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى غيرُ الرُّقبیٰ التي نفَّذها النبي الكريم صلى الله عليه وسلم هبةً، وذلك لأن الرُّقبیٰ في عهد النبي الكريم صلى الله عليه وسلم كان بمعنى أنها هبةٌ منجزّةٌ بشرط أنه إن مات الموهوب له قبل الواهب؛ فإن الدار الموهوبة ترجعُ ◀◀

عرف حادث کے سلسلے میں بعض فقہائے احناف کی رائے

فقہ حنفی کا راجح قول یہ ہے کہ عرف حادث مطلقاً غیر معتبر ہے خواہ، وہ عام ہو یا خاص، لفظی ہو یا عملی، البتہ اگر نص کی بنیاد ہی عرف پر ہو، یا نص کسی علت کے ساتھ معلول ہو اور عرف حادث کی وجہ سے نص کی علت زائل ہو جائے، تو ایسی صورت میں عرف حادث کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ عرف عام ہو، عرفِ خاص اس صورت میں بھی معتبر نہیں ہوگا، جب کہ احناف میں سے شیخ ابو اللیثؒ، ابو علی نسفیؒ اور بخاریؒ، بلخ اور خوارزم کے مشائخ کے نزدیک اِس صورت میں عرفِ خاص معتبر اور مقبول ہے۔(۱)

▶▶ إلى الواهب، وهنا شرطٌ باطلٌ، فصحَّت الهبةُ، وبطل الشرطُ؛ لأن الهبة لاتبطل بالشروط الفاسدة، وإنما يبطل الشرطُ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: من أُرقِبَ شيئًا فهو له" أما الرُّقبىٰ التي أبطلها الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، فهي هبةٌ معلقةٌ بموت الواهب، والهبةُ لا تقبلُ التعليقَ، فلذلك أبطلها الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى. قال شيخ مشايخنا الأنور رحمه الله تعالى: "عندي أنه كان ذلك هو العرف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولعله تغيَّر في عهد أبي حنيفة. والشيء إذا كان مبنيًا على العرف، يتبدل حكمُه بتبدل العرف لا محالة. (فيض الباري: ۳/ ۳۸۰، كتاب الهبة)

والحاصل أن معنى الرقبى العرفيَّ تغيَّر في عهد أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فما حكم عليه بالبطلان، لم يتناوله النص، فإنه كان واردًا بمعنى آخر (أصول الإفتاء وآدابه، ص: ۲۵۱-۲۵۲)

(۱) قال الشاميّ: إذا خالف العرفُ الدليلَ الشرعيَّ، فإن خالَفَه من كلِّ وجهٍ بأن لزِمَ منه تركُ النَّص، فلا شكَّ في رَدّه............وإن لم يُخالِفه من كلِّ وجهٍ بأن وَرَدَ الدَّليلُ عاماً، والعرفُ خالَفَه في بعضِ أفرادِه......... فإنَّ العرفَ مُعتبرٌ إن كان عاماً......... وإن كان العرفُ خاصاً، فإنَّه لايُعتبَرُ وهو المذهبُ كما ذكَرَه في "الأشباه"؛ حيث قال: "فالحاصلُ أنَّ المذهبَ عدمُ اعتبارِ العُرفِ الخاص، ولكن أفتى كثيرٌ من المشائخ باعتبارِه (رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۱٦)

قال ابن نجيم في الأشباه: هل يُعْتبَرُ في بناءِ الأحكامِ العرفُ العامُ أو مطلقُ العرف ولو كان خاصاً؟ المذهبُ: الأول. ◀◀

جیسے: قفیز طحان کا مسئلہ جس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث میں قفیز طحان کی ممانعت وارد ہوئی ہے(۱)، احناف اور شوافع نے اس حکم کی علت اجیر (عامل) کو اسی کے کیے ہوئے کام میں سے اجرت دینا بیان کی ہے(۲)، اس علت کی بنا پر فقہائے احناف نے قفیز طحان کے مثل بہت سی

◄◄ وقال في "القنية" من باب استجارِ المستقرض المقرضَ: التعارفُ الذي تثبتُ به الأحكامُ، لايثبتُ بتعارُف أهلِ بلدةٍ واحدةٍ عند البعض، وعند البعض وإن كان يثبتُ؛ لكن أحدَثَه بعضُ أهلِ بخاریٰ – (انتهت عبارة الأشباه) وقال هبة الله بعد أن شرّحَ عبارة الأشباه نقلاً عن البزازية: ومقصوده من هذا النقل عدم اعتبار العرف الخاص، حيث قال: الفتوى على خلافه اهـ وقال أيضًا بعد شرح كلامه نقلاً عن البزازية في بيع الوفاء: ومقصوده من هذا النقل أن عرف بخارى وبلخ لا يعتبر، ولذا فسروه منه إلى العرف العام، وهو بيع الوفاء. اهـ

قال أبوسنة فهمي: إن جمهورَ فقهائِنا يشترطُون لاعتبارِ العرف أن يكون عاماً، وأنَّ العرفَ الخاصَ لايُعتَبرُ عندهم، وخالَفَ في هذا الشرط مشائخُ "بلخ" و"بخاریٰ" و"خوارزم" وأبو الليثؒ وأبوعلي النسفيؒ، فقالوا باعتبارِ العرفِ الخاص دليلاً ومُخَصِّصاً، ولذلك أفتوا بجوازِ كثيرٍ من المعاملات التي يمنعُها الدّليلُ. (العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ٥٨)

(۱) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: نهي عن عسيب الفحل، زاد عبيد الله: وعن قفيز الطحان. (سنن الدار قطني: ۴۶۸/۳، برقم: ۲۹۸۵، كتاب البيوع، وأخرجه أيضًا البيهقي في سننه الكبرى: ۵۵۴/۵، برقم: ۱۰۸۵۴، وأعلّوه بهشام أبي كليب كما في تلخيص الحبير: ۶۰/۳، ولكن أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار: ۱۸۶/۲ عن طريق الإمام أبي يوسف عن عطاء بن السائب. اس حدیث کی سند اور متن دونوں کی تحقیق کے لیے دیکھئے: إعلاء السنن: ۱۶/ ۱۸۱، كتاب الإجاره، باب قفيز الطحان، أشرفيه، ديوبند)

(۲) قال العثماني التهانويؒ: ومعنى قفيز الطحان عندنا أن يجعل صاحبُ الطعام للطّحان قفيزًا مما يطحن أجرةً لطحنه. وقال ابن المباركؒ: صورته أن يقال للطحان: إطحن بكذا وكذا، وزيادة قفيز من نفس الطحين. – وهو أيضًا راجعٌ إلى ما قلنا – وقال نقلاً عن الموفق ابن قدامة في المغني: قال ابن عقيل: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قفيز الطحان، وهو أن يعطي الطحان أقفزةً معلومةً يطحنها بقفيز دقيق منها، وعلةُ المنع أنه جعل بعضَ معموله أجرًا لعمله، فيصر الطحنُ مستحقًا له عليه. (إعلاء السنن: ۱۶/ ۱۸۱– ۱۸۳، باب قفيز الطحان.

جزوی صورتوں میں حکم متعدی کیا، چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی سے سرسوں کا تیل نکلوایا اور اس سے کہا کہ اس کے بدلے تم کو اتنا تیل دیا جائے گا، فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اس طرح معاملہ کرنا ناجائز ہے؛ لیکن مشائخ بلخ اور علامہ نسفیؒ کے نزدیک کسی شخص کو اس شرط پر سوت دینا کہ بُنا ہوا ایک تہائی کپڑا اس کا ہوگا" جائز ہے، اس معاملے کو ان حضرات نے اپنے علاقہ کے تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ قفیز طحان کی ممانعت کے یہ بھی قائل ہیں، یہ حضرات اس کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ تعامل کی وجہ سے ہم نے جس معاملے کو جائز قرار دیا ہے اس میں قفیز طحان والی نص کو چھوڑنا لازم نہیں آرہا ہے؛ بلکہ صرف نص کی تخصیص لازم آرہی ہے؛ اس لیے کہ کپڑا بننے سے متعلق مستقلاً کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، کپڑا بننے والے کے لیے اپنے بنے ہوئے کپڑے میں سے اجرت لینے کی ممانعت قفیز طحان والی نص پر قیاس کرتے ہوئے یا دلالۃ النص کے طور پر معلوم ہوئی ہے، تو یہاں تعامل کی بنیاد پر قفیز طحان کی نص میں تخصیص کرتے ہوئے کپڑے کی بُنائی کے حکم کو عدم جواز سے مستثنیٰ کر لیا اور قفیز طحان کے اصل حکم کو اپنی جگہ پر باقی رکھا، یعنی: آٹا پسائی کی اجرت میں عامل کو اس کا پسا ہوا آٹا مشروط طور پر اجرت میں دینا بدستور ناجائز ہے۔ لہٰذا یہاں (کپڑے کے مسئلے میں) ترکِ نص کا محظور لازم نہیں آیا؛ بلکہ صرف نص میں تخصیص ہوئی ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی صورت ہو جس میں نص کا بالکلیہ ترک لازم آئے، مثلاً: کسی علاقے والے قفیز طحان کا عرف بنالیں، تو تعامل کی وجہ سے اس کی وہاں اجازت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ نص میں صراحتاً قفیز طحان کی ممانعت آئی ہے۔

یہ مشائخ بلخ کی دلیل کا خلاصہ ہے کہ بُنے ہوئے کپڑے میں سے عامل کو اجرت دینا درست ہے؛ لیکن احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق مشائخ بلخ کا مذکورہ حکم صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ صرف ایک علاقے کا عرف ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عرف خاص کے ذریعے نص عام کی تخصیص جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر ایک شہر کا عرف تخصیص کا متقاضی ہے تو دوسری طرف دیگر شہر والوں کا عرف عدم تخصیص کا متقاضی ہے، لہٰذا تعارض کے ساتھ تخصیص کا اعتبار نہیں

ہوگا۔ (۱)

(۱) اس بحث کو علامہ شامیؒ نے ”شرح عقود رسم المفتی“ اور ”ردالمحتار“ دونوں میں ذکر کیا ہے، علامہ شامی ”شرح عقود رسم المفتی“ میں فرماتے ہیں: قال في الذخيرة في الفصل الثامن من الإجارات في مسئلة ما لو دَفَعَ إلى حائك غزلاً، لينسجه بالثلث، ومشايخ بلخ كنصير بن يحيى ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا يجيزون هذه الإجارةَ في الثياب لتعامل أهل بلدهم في الثياب، والتعامل حجة يُتْرَكُ به القياسُ، ويُخَصُّ به الأثر، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورَدَ في قفيز الطحان؛ لأن النص وَرَدَ في قفيز الطحان لا في الحائك إلا أن الحائك نظيره، فيكون واردًا فيه دلالة، فمتى تركنا العملَ بدلالة هذا النص في الحائك، وعملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصًا لا تركًا أصلاً، وتخصيصُ النص بالتعامل جائزٌ.

ألا ترى: أنا جوَزنا الاستصناع للتعامل والاستصناعُ: بيعُ ما ليس عنده، وأنه منهيٌّ عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيصٌ منا للنص الذي وَرَدَ في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، لا ترك للنص أصلاً؛ لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع، قالوا: وهذا بخلاف ما لو تعامَلَ أهل بلدة قفيز الطحان؛ فإنه لا يجوز، ولا تكون معاملتهم معتبرةً؛ لأنا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركًا للنص أصلاً، وبالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً، وإنما يجوز تخصيصُه؛ ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة، وتعامل أهل بلدة واحدة لا يخصُّ الأثر؛ لأن تعامُلَ أهل بلدة إن اقتضى أن يجوز التخصيص، فترك التعامل من أهل بلدة أخرى يمنع التخصيصَ، فلا يثبت التخصيص بالشك، بخلاف التعامل في الاستصناع فإنه وجد في البلاد كلها. (انتهى كلام الذخيرة) (شرح عقود رسم المفتي، ص: ۱۸۳- ۱۸۴)

علامہ شامیؒ نے ”ردالمحتار“ میں دو جگہ: کتاب البیوع اور کتاب الاجارہ میں اس بحث کو ذکر کیا ہے، دونوں عبارتیں علامہ حصکفیؒ کی عبارت کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں:

قال الحصكفيؒ: وفي الأشباه في أواخر قاعدة "العادةُ مُحَكَّمَةٌ" عن المنية: لو دَفَعَ غزلاً إلى حائك ليَنسِجَه بالنصف، جَوَّزه مشايخ بخارى للعرف، ثم نقل في آخرها عن إجارة البزازية أن به أفتى مشايخ بلخ وخوارزم وأبوعلي النسفي أيضًا. قال: والفتوى على جواب الكتاب للطحان؛ لأنه منصوص عليه، فيلزم إبطال النص. قال ابن عابدينؒ: قوله: "والفتوى على ◀◀

....

جواب الكتاب" أي: المبسوط للإمام محمد وهو المسمى بالأصل؛ لأنه مذكور في صدر عبارة الأشباه، أفاده "ط" قوله: "للطحان" أي: لمسألة قفيز الطحان، وهي كما في البزازية: أن يستأجر رجلًا ليحمل له طعاماً أو يطحنه بقفيز منه، فالإجارةُ فاسدة، و يجبُ أجرُ المثل لا يتجاوزُ به المسمى. قوله:" لأنه منصوصٌ" أي: عدم الجواز منصوص عليه بالنهي عن قفيز الطحان ودفع الغزل إلى حائك في معناه.

قال البيريّ: والحاصل أن المشائخ أرباب الاختيار اختلفوا في الإفتاء في ذلك، قال في العتابية: قال أبو الليث: النسيجُ بالثلث والربع لا يجوز عند علمائنا؛ لكن مشايخ بلخ استحسنوه وأجازوه لتعامل الناس، قال: وبه نأخذه. قال السيد الإمام الشهيد: لا نأخذ باستحسان مشايخ بلخ، وإنما نأخذ بقول أصحابنا المتقدمين لأن التعامل في بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصدر الأول، فيكون ذلك دليلًا على تقرير النبي صلى الله عليه وسلم إياهم على ذلك، فيكون شرعًا منه فإذا لم يكن كذلك، لا يكون فعلهم حجةً إلا إذا كان كذلك من الناس كافة في البلدان كلها، فيكون إجماعًا، والإجماع حجة؛ ألا ترى! أنهم لو تعاملوا على بيع الخمر والربا لا يفتى بالحل اهـ (الدر المختار مع رد المحتار: ۵/ ۲۸۰، كتاب البيوع، باب الصرف، مطلب في بيع الوفاء)

کتاب الاجارہ میں ہے: قال الحصكفيّ: ولو دَفعَ غزلاً لآخر ليَنسِجَه له بنصفه أي: بنصف الغزل أو استأجر بغلًا ليحمل طعامه ببعضه أو ثورًا ليَطحَنَ بُرّه ببعض دقيقه، فسدت في الكل؛ لأنه استأجره بجزء من عمله، والأصلُ في ذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن قفيز الطحان، و قدمناه في بيع الوفاء، و الحيلةُ أن يفرز الأجر أولاً أو يسمى قفيزاً بلا تعيين، ثم يعطيه قفيزاً منه، فيجوزُ . و لو استأجره ليحمل له نصف هذا الطعام بنفسه الآخر، لا آجر له أصلاً لصيرورته شريكًا وما استشكله الزيلعي، أجاب عنه المصنف. قال: وصرحوا بأن دلالة النص لا عمومَ لا، فلا يُخَصَّصُ عنها شيء بالعرف، كما زعمه مشايخ بلخ.

قال ابن عابدين: قوله: "كما زعمه مشايخ بلخ" قال في التبيين: ومشايخ بلخ والنسفي يجيزون حملَ الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب ببعض المنسوج لتعامل أهل بلادهم بذلك، ومن لم يجوزه، قاسَه على قفيز الطحان. والقياس يُترك بالتعارف، ولئن قلنا: إنه ليس

خلاصہ

نص کے وارد ہونے کے وقت موجود رہنے والا عرف اگر عام ہو، تو نصِ عام کو بالاتفاق عرفی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا، خواہ عرف لفظی ہو یا عملی اگرچہ شارع نے جس لفظ کو استعمال کیا ہے اصل لغت میں اس کے معنی، عرفی معنی سے عام ہی کیوں نہ ہو اور اگر عرف حادث ہو تو اس عرف کا مطلقا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس معنی کر کہ اس کے ذریعے نص کے معنی و مفہوم متعین کیے جائیں، خواہ عرف عام ہو یا خاص، لفظی ہو یا عملی ؛ البتہ دو صورتوں میں عرف حادث عام معتبر ہے اس معنی کر کہ اس کے ذریعے نص عام سے ثابت شدہ حکم میں تخصیص کی جا سکتی ہے:

(۱) نص کی بنیاد ہی عرف پر ہو۔

(۲) نص کی بنیاد ایسی علت پر ہو جس کو عرفِ حادث عام زائل کر دے، جب کہ بعض احناف کے نزدیک عرف حادث خاص کے ذریعے بھی نص عام کی تخصیص کی جا سکتی ہے اس معنی کر کہ نص عام سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے، عرف حادث خاص کے ذریعے اس میں تخصیص کی جائے، نص کی تخصیص اس معنی کر کہ شارح کے الفاظ کے معنی و مفہوم متعین کیے جائیں، اس کے لیے بالاتفاق عرف کا مقارن عام ہونا شرط ہے۔

◀◀ بطريق القياس؛ بل النص يتناوله دلالةً، فالنصُّ يُخَصُّ بالتعارف؛ ألا ترى: أن الاستصناع تُرِكَ القياسُ فيه، وخُصَّ من القواعد الشرعية بالتعامل ومشايخنا رحمهم الله لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة،وبه لا يخص الأثر، بخلاف الاستصناع، فإن التعامل به جرى في كل البلاد، وبمثله يترك القياس ويخص الأثر اهـ. وفي العناية: فإن قيل: لا نتركه؛ بل يخص عن الدلالة بعضُ ما في معنى قفيز الطحان بالعرف، كما فعل بعض مشايخ بلخ في الثياب لجريان عرفهم بذلك، قلتُ: الدلالةُ لا عمومَ لها حتى تخص اهـ. "ط". (الدر المختار مع رد المحتار: ۹/ ۷۸-۸۱، كتاب الإجارة، باب الإجارة الفاسدة، مطلب: يخص القياس والأثر بالعرف العام دون الخاص) (انظر: الأشباه والنظائر: ۱/۸۸، الفن الأول في القواعد الكلية، القاعدة السادسة: العادة محكمة، تنبيه: هل يُعتبَرُ في بناء الأحكام العرف العام، أو مطلق العرف ولو كان خاصًا؟)

عرف کی شرعی حیثیت

کی

بحث کا خلاصہ

شریعت میں عرف کا اثر و رسوخ اور اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، چاروں دبستانِ فقہ عرف کی اعتباریت پر متفق ہیں؛ لیکن اعتباریت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں جو درجہ دلائل اربعہ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کو حاصل ہے، وہی درجہ عرف کا بھی ہے، عرف کی اعتباریت کا صرف اتنا مطلب ہے کہ:

(۱) جس نص کی بنیاد عرف پر ہو، تو نص کی طرف نظر کرتے ہوئے اس طرح کے عرف کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ عرف، عام ہو، چنانچہ اگر عرف میں تبدیلی آئے گی، تو منصوص حکم میں بھی تبدیلی آئے گی۔

(۲) نص کی بنیاد ایسی علت پر ہو کہ جو عرف کی وجہ سے زائل ہو جائے، تو اس کی وجہ سے چند شرائط کے ساتھ معلول حکم میں بھی تبدیلی آئے گی۔

(۳) جس عرف کا نص سے کوئی تعلق نہ ہو، نہ شریعت نے اس کو رد کیا ہو، اور نہ ہی شریعت کی کوئی نص اس کے خلاف ہو اس طرح کے عرف کو اپنانا ہر زمانے میں جائز ہے۔

(۴) فقہائے کرام نے جن مجتہد فیہ مسائل اور جزئیات کے حکم کو ہر زمانے میں لوگوں کے عرف پر محول کر دیا ہے، ان مسائل میں بھی عرف کی بناء پر حکم لگایا جائے گا۔

(۵) جن مجتہد فیہ مسائل میں فقہائے کرام نے اپنے زمانے کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے حکم لگایا ہے، ان میں بھی عرف کے بدلنے کی صورت میں حکم بدل جائے گا۔

عرف کے سلسلے میں مشہور قاعدہ: "**العادة محكمة**" کا تعلق ان ہی پانچ قسموں کے مسائل سے ہے اور ان میں بھی اگر غور کیا جائے، تو آخر کی تین ہی صورتوں میں زیادہ عرف کا لحاظ کیا گیا ہے؛ ان کی بنسبت پہلی دو صورتوں کی مثالیں تلاشِ بسیار کے بعد بھی کم مل سکیں۔

باقی شریعت میں جو احکام منصوص ہیں، ان کی بنیاد عرف پر نہیں ہے اور نہ ہی کسی ایسی علت پر ہے جو عرف کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو، اسی طرح جن مجتہد فیہ احکام میں فقہائے کرام نے عرف کا لحاظ نہیں کیا ہے، نہ عرف پر حکم شرعی کو محول کیا ہے اور نہ ہی حکم شرعی کو عرف کے ساتھ

معلول کیا ہے؛ اس طرح کے احکام میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ایسے احکام شرعیہ میں عرف کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، نیز جو عرف نص کے خلاف ہو، شریعت میں اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے۔

عرف کی شرعی حیثیت کے اس خلاصے سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ میں عرف کے اثر اور اس کی اہمیت کا دائرہ متعین ہے، اس کے حدود طے شدہ ہیں، اُن متعین شدہ دائرے میں رہ کر ہی عرف سے فائدہ اٹھانا ضروری ہے، اگر دائرے کو نظر انداز کرتے ہوئے مطلقاً عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور احوال زمانہ کے تغیر کی وجہ سے ان منصوص احکام میں بھی تبدیلی کے بارے میں غور وخوض کیا جانے لگے گا جن کی بنیاد عرف پر نہیں ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ شریعت کے منصوص احکام میں ہر زمانے کے حالات اور مقتضیات کے مطابق چلنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس کے احکام میں مختلف زمانوں کے انسانوں کی مصالح اور حکمتوں کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا جوں جوں حالات میں تغیر آئے گا، منصوص احکام میں بھی تبدیلی کی کوششیں شروع ہو جائیں گی اور احکامِ شرعیہ کے حسن اور قبح کا فیصلہ انسانوں کی ناقص عقل سے متعلق ہو جائے گا، پھر کیا ہوگا؟ بس!۔۔۔۔۔۔الامان والحفیظ۔

عرف کے اثر ورسوخ کے دائرے کی تحدید سے متعلق علامہ شاطبیؒ کی ایک اہم عبارت

عرف کی شرعی حیثیت کی جو بحث ہم نے ماقبل میں پیش کی ہے، فقہی کتابوں میں اگرچہ اس ترتیب سے بحث نہیں کی گئی ہے؛ لیکن فقہاء کی عبارات سے ان قسموں کی طرف راہنمائی اور اشارہ ضرور ملتا ہے، خصوصا علامہ شاطبیؒ کی ایک عبارت سے بہت راہنمائی ملی، ذیل میں وہ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

علامہ شاطبیؒ اپنی مشہور کتاب ''الموافقات میں فرماتے ہیں:

''العوائدُ المستمرَّةُ ضربان: أحدُهما العوائدُ الشرعيةُ التي أقرَّها الدليلُ الشرعيُّ أونفاها، ومعني ذٰلك أن يكونَ الشرعُ أمربها إيجابًا أو ندبًا، أو نهيٰ عنها كراهةً أو تحريمًا، أو أذِنَ فيها فعلاً وتركاً.

والضربُ الثاني: هي العوائدُ الجاريةُ بين الخلق بما ليسَ في نفيه ولا إثباته دليلٌ شرعيٌّ . فأمَّا الأولُ فثابتٌ أبدًا كسائرِ الأمورِ الشرعية، كما قالوا في سلبِ العبد أهليةَ الشَّهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسة، وطهارة التأهُّب للمُنَاجَاة، وستر العورات، والنهي عن الطَّواف بالبيت على العري، وما أشبهَ ذٰلك من العوائد الجارية في الناس إمَّاحسنةً عند الشَّارع أو قبيحةً؛ فإنَّها من جملة الأمور الدَّاخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديلَ لها وإن اختلفتْ

آراءُ المكلّفين فيها، فلا يصحُّ أن ينقلبَ الحسنُ قبيحًا، ولا القبيحُ حسنًا حتى يقال مثلاً: إنّ قبولَ شهادة العبد لاتأباه محاسنُ العادات الآن فلنُجِزْه، أو إنَّ كشفَ العورة الآن ليس بعيبٍ ولا قبيحٍ، فلنُجِزْه أوغير ذٰلك؛ إذ لو صحَّ مثلُ هٰذا، لكان نسخًا للأحكام المستقرّ المستمرّة، والنسخُ بعد موتِ النبي ﷺ باطلٌ، فرفعُ العوائد الشرعيَّة باطلٌ.

وأما الثاني: فقد تكونُ تلك العوائدُ ثابتةً، وقد تَتَبَدَّلُ ومع ذٰلك فهي أسبابٌ لأحكامٍ تترتَّبُ عليها، فالثابتةُ كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام والبطش، والمشي وأشباه ذٰلك، وإذا كانتْ أسباباً لمُسَبّبات حَكَمَ بها الشَّارعُ فلا إشكالَ في اعتبارها، والبناء عليها، والحكم على وفقها دائمًا.

والمتبدلةُ: منها مايكون متبدلاً في العادة من حسنٍ إلىٰ قبحٍ وبالعكس، مثل كشف الرأس فإنَّه يختلفُ بحسب البِقَاعِ في الواقع، فهولذوي المروءات قبيحٌ في البلاد المشرقيَّة، وغيرُ قبيحٍ في البلاد المغربيَّة، فالحكمُ الشرعيُّ يختلفُ باختلاف ذٰلك، فيكونُ عند أهل المشرق قادحًا في العدالة، وعند أهلِ المغرب غير قادحٍ، ومنها ما يختلفُ في التَّعبيرعن المقاصد، فتنصرفُ العبارةُ عن معنى إلىٰ عبارةٍ أخرى، إمَّا بالنّسبة إلىٰ اختلافٍ في التعبير عن المقاصد، فتنصرفُ العبارةُ عن معنى إلىٰ عبارةٍ أخرىٰ، إمَّا بالنسبة إلىٰ اختلاف الأمَمِ كالعرب مع غيرهم، أو بالنّسبة إلى الأمَّة والواحدة كاختلافِ

العبارات بحسبِ اصطلاح أرباب الصَّنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنّسبة إلىٰ غلبةِ الاستعمال في بعض المعاني، حتى صارَ ذٰلك اللفظ إنما يُسْبَقُ منه إلى الفهم معنًى ما، وقد كان يُفْهَمُ منه قبلَ ذٰلك شيءٌ آخر، أو كان مشتركاً فاختصَّ وما أشبه ذٰلك . والحكمُ أيضًا يتنزَّلُ على ما هو مُعتَادٌ فيه بالنسبة إلى من اعتادَه دون من لم يعتده، وهٰذا المعنى يَجْرِي كثيرًا في الأيمان والعقود والطلاق كنايةً وتصريحًا، ومنه ما يختلفُ في الأفعال في المعاملات ونحوها، كما إذا كانتِ العادةُ في النكاح قبضَ الصَّداق قبلَ الدخول، أو في البيعِ الفلاني أن يكونَ بالنقد لا بالنسيئة أو بالعكس، أو إلىٰ أجل كذا دون غيره، فالحكمُ أيضًا جارٍ على ذٰلك بالنسبة هو مسطورٌ في كتب الفقه. (الموافقات: ٤٨٨/٢ - ٤٩٠، كتاب المقاصد، النوع الرابع، المسألة الرابعة عشرة)

علامہ شاطبیؒ کی مذکورہ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عادت کی اولاً دو قسمیں کی ہیں: (۱) عادتِ شرعیہ (۲) عادتِ غیر شرعیہ، عاداتِ شرعیہ سے مراد ایسی عادتیں ہیں، جن کا ثبوت دلائلِ شرعیہ سے ہو یعنی: شارع نے بطور وجوب یا استحباب کسی چیز کا حکم دیا ہو، یا بطور حرمت یا کراہت کسی چیز سے منع فرمایا ہو، یا کسی چیز کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار دیا ہو، جیسے: نماز میں سترِ عورت، قتل عمد میں قصاص کا حکم اور غلام سے شہادت کی اہلیت کو سلب کرنا وغیرہ وغیرہ۔

عادتِ شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ ان کے اندر کبھی بھی تبدیلی نہیں آسکتی، جن چیزوں کو شارع نے حرام قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ قبیح ہی رہیں گی، اگر چہ

لوگ اُس کو اچھا سمجھیں اور جن کو شارع نے حلال قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ اچھی ہی باقی رہیں گی، اگرچہ لوگ اس کو برا سمجھنے لگیں، گویا کسی چیز کے حسن اور قبح کا دار و مدار شارع کا امر اور نہی ہے، چناں چہ اگر کوئی کہے کہ اِسلام کا نظامِ طلاق، موجودہ دور کی ترقی کے مخالف ہے، یا قتلِ عمد میں قصاص کا حکم فطرتِ انسانی کے خلاف ہے، تو اُس کی یہ بات قبول نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ جن چیزوں کے سلسلے میں نص وارد ہو چکی ہے اور اسکے اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ شارع کی طرف سے ہو چکا ہے، تو اب محض لوگوں کے اچھا یا برا سمجھنے کی وجہ سے اس کو تبدیل کرنا، یہ نص کو منسوخ کرنے کے مترادف ہے، جس کی اب کوئی گنجائش نہیں ہے۔

عادتِ غیر شرعیہ سے مراد ایسی عادتیں ہیں، جن کے بارے میں مثبت اور منفی کسی طرح کی کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عاداتِ ثابتہ: یعنی ایسی عادتیں جن میں زمان و مکان اور احوال کے بدلنے سے تبدیلی نہ آسکے جیسے: کھانے، پینے کی خواہش وغیرہ۔

(۲) عاداتِ متبدلہ: یعنی ایسی عادتیں جو اختلافِ زمانہ کی وجہ سے بدل جائیں، پھر عاداتِ غیر شرعیہ متبدلہ کی بہت سی قسمیں ہیں؛ اس لیے کہ کسی عادت کے بدلنے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

عاداتِ غیر شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ جو عادتیں بدلتی نہیں ہیں، ان پر مرتب ہونے والے احکام شرعیہ میں بھی کبھی تبدیلی نہیں آئے گی، اور جو عادتیں اختلافِ زمانہ یا دیگر اسباب کی وجہ سے بدلتی رہتی ہیں، اُن پر مرتب ہونے والے احکامِ شرعیہ میں بھی (شرائط و قیود کے ساتھ) تبدیلی آتی رہے گی۔

قرائنِ عرفیہ

تعریف، حکم، ائمہ کے مذاہب

اور

تطبیقات

عرف کے مقام و مرتبے اور فقہِ اسلامی میں اس کی حیثیت کو بیان کرتے ہوئے باحثین کی یہ عادت رہی ہے کہ وہ عرف کی بحث کے ضمن میں، قرائنِ عرفیہ اور تغیرِ زمانہ کے مسائل کو بھی ذکر کرتے ہیں؛ لیکن بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ فقہ اسلامی میں ان موضوعات کا احکام کو ثابت کرنے اور ان کی تبدیلی میں بڑا اثر ہے؛ لیکن اس کے باوجود عرف کے مفہوم میں ان دونوں بحثوں کو داخل کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں دو مستقل موضوع ہیں اور دلائلِ شرعیہ کی مستقل قسم ہیں، جو عرف کے فقہی مفہوم سے الگ ہے، اگرچہ عرف اور ان دونوں مباحث کے مابین مناسبت بھی پائی جاتی ہے۔

تینوں مباحث کا جب گہرائی سے جائزہ لیا جائے گا تو حقیقت بھی یہی معلوم ہوگی کہ تینوں بحثیں باہم ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہونے کے باوجود، اپنی ذات میں استقلالی حیثیت رکھتی ہیں؛ اسی لیے ہم بھی دونوں بحثوں کو مستقلاً ذکر کرتے ہیں۔

قرائنِ عرفیہ

قرائن ''قرینہ'' کی جمع ہے جس سے مراد ہر ایسی ظاہری علامت ہے جو شئی مخفی کے مقارن ہو اور اس پر دلالت کرے یعنی: جس سے کسی شئی خفی کا پتہ چلے اور قرینہ ''مقارنت'' بمعنی ''مصاحبت'' سے ماخوذ ہے۔

قرائن کی دلالت اپنے مدلولات پر قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، کبھی یہ دلالت قوت میں دلالتِ قطعیہ کے درجے تک پہنچ جاتی ہے جیسے: راکھ یا دھویں کی دلالت؛ اِس لیے کہ ان دونوں سے یقینی طور پر آگ کے وجود کا پتہ چلتا ہے اور کبھی یہ دلالت محض احتمال کے درجے میں رہتی ہے، نیز قرینہ کبھی عرفی ہوتا ہے اور کبھی عقلی۔

قرینۂ عقلیہ

قرینۂ عقلیہ سے مراد یہ ہے کہ قرینے اور اس کے مدلول کے مابین نسبت اور تعلق کو عقل کے ذریعے سمجھا جائے جیسے: متّہم بالسّرقہ کے پاس چوری کی ہوئی اشیاء کا پایا جانا۔

قرینۂ عرفیہ

قرینۂ عرفیہ سے مراد یہ ہے کہ قرینے اور اس کے مدلول کے مابین ربط اور نسبت کو عرف وعادت کے ذریعے سمجھا جائے جیسے: عید الاضحیٰ سے چند دنوں قبل کسی مسلمان کا بکرا خریدنا، اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کا ارادہ قربانی کرنے کا ہے اور جیسے: صائغ کا انگوٹھی خریدنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کا ارادہ انگوٹھی کو فروخت کرنے کا ہے۔

پہلی مثال میں اگر قربانی کی عادت نہ ہوتی، اسی طرح دوسری مثال میں اگر مصنوعات کے فروخت کرنے کی عادت نہ ہوتی، تو یہ قرینہ بھی نہیں پایا جاتا۔

بابِ قضاء میں قرینۂ عقلیہ وعرفیہ پر اعتماد کے مراتب

فقہ اسلامی میں قرینے کی مذکورہ دونوں قسموں کو دلائلِ مثبتہ میں شمار کیا جاتا ہے، جن کی بنیاد پر ''بابِ قضاء'' میں دلالت کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے فیصلے کیے جاتے ہیں۔

چناں چہ اگر قرینہ قطعی ہوگا، تو تنہا قرینہ فیصلے کے لیے کافی ہے، جیسے: کسی شخص کو کسی کے گھر سے اس حالت میں نکلتا ہوا دیکھا گیا کہ اس کے پاس خون سے لت پت چھری تھی، پھر گھر میں دیکھا کہ ذبح شدہ ایک آدمی تڑپ رہا ہے، تو یہاں نکلنے والے شخص ہی کو قاتل قرار دیا جائے گا(۱) اور اگر قرینہ غیر قطعی الدلالت ہو؛ لیکن اغلبی ہو، تو فقہائے کرام ایسے قرینے کو دلیلِ اوّلی

---

(۱) القرينةُ القاطعةُ: هي الأمارةُ البالغةُ حدَّ اليقين، مثلاً: إذا خَرَجَ أحدٌ من دارٍ خاليةٍ خائفاً مدهوشاً، و في يده سِكّينٌ ملوثةٌ بالدم، فدُخِلَ في الدار ، و رُئِيَ فيها شخصٌ مذبوحٌ في ذلك ◄◄

مانتے ہیں، یعنی اس کی بنیاد پر متخاصمین میں سے ایک کے دعوے کو، اس کی قسم کے ساتھ ترجیح حاصل ہوگی الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی اس سے زیادہ قوی بینہ قائم ہوجائے۔ قرائنِ عرفیہ کو بھی فقہائے کرام نے اسی قبیل سے قرار دیا ہے، جن کو وہ اپنی اصطلاح میں ''الظاہر'' یعنی ظاہرِ حال سے تعبیر کرتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ظواہر غیر قطعیہ کو دلیل اوّلی قرار دیا جائے گا اور یہ قرائن جس شخص کی تصدیق کریں گے، اسی کی بات کو ترجیح حاصل ہوگی۔

بابِ قضا میں فیصلے کے وقت قرائنِ عرفیہ پر اعتماد کرنے کی مثالیں

مختلف حوادث میں قرائنِ عرفیہ کی بنیاد پر فقہائے کرام نے بہت سے فیصلے طے فرمائے ہیں۔

(ا) گھر کے سامان کی ملکیت کے سلسلے میں شوہر بیوی کا اختلاف اور عرف

اگر گھر کے بعض سامان کے سلسلے میں شوہر اور بیوی کے مابین اختلاف ہوجائے کہ شوہر ان کا مالک ہے یا بیوی اور دونوں میں سے کسی کے پاس بھی بینہ نہ ہو، تو شوہر کا قول اُس کی قسم کے ساتھ اُن سامان میں راجح قرار دیا جائے گا، جن کو عموماً مرد استعمال کرتے ہیں، جیسے تلوار، مردوں کے کپڑے، لہٰذا اِن سامان کا اولاً شوہر کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح جو چیزیں عام طور پر

◀◀ الوقت، فلا يُشتبَهُ في كونِه قاتلَ ذلك الشخص، ولا يُلتفَتُ إلى الاحتمالات الوهميّة الصرفة، كأن يكونَ ذلك الشخصُ المذكورُ ربما قَتَلَ نفسَه (مجلّة الأحكام العدلية: ۱/۳۵۳ مادة: ۱۷٤۱، الفصل الثاني في بيان القرينة القاطعة) وقال المفتي عميم الإحسان المجدديّ: القرينةُ ما يدلُّ على المراد من غير كونِه صريحاً، والقرينةُ القاطعةُ: كمَن خَرَجَ مِن البيت، وبيدِه سكينٌ، وفيه الدمُ، وفي الحال وجد في البيت مقتولاً بالسكين، يُحكَمُ بالقرينة القاطِعة بأنه قَتَلَ (التعريفات الفقهية، ص: ٤۲۸...٤۲۹)

عورتیں استعمال کرتی ہیں، اُن میں بیوی کا قول اُس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا جیسے: عورتوں کے کپڑے وغیرہ۔ یہ فیصلہ عرف و عادت کی بنیاد پر ہوگا، اگرچہ یہاں پر اِس بات کا بھی احتمال ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اس چیز کا مالک ہو، جو دوسرے کی حوائج وضروریات میں شمار کی جاتی ہے؛ البتہ مذکورہ فیصلہ اُس وقت تک معتبر ہوگا، جب تک کہ دونوں میں سے کوئی، اُس چیز کا صانع یا تاجر نہ ہو، جو دوسرے کی حوائج میں سے ہے؛ اس لیے کہ اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت مِلک اور قبضے کا اعتبار ہوگا اور جو چیزیں مرد وعورت دونوں استعمال کرتے ہیں، اُن میں اولاً شوہر کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ وہی صاحبِ الید ہے اور قبضہ بھی ایک قرینہ ہے (۱)۔

(۲) ملاّح اور آٹے کے تاجر کے مابین اختلاف اور عرف

اسی طرح فقہائے کرام نے اس کشتی کے سلسلے میں فرمایا ہے جس میں آٹا لدا ہوا ہو، اگر ملاح اور آٹے کے تاجر کے مابین اختلاف ہوجائے اور دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو،

(۱) إذا اختلفَ الزّوجُ والزّوجةُ في أشياء الدّار التي سَكَناها، يُنظَرُ إلى الأشياء، فإن كانت من الأشياء التي تصلُحُ للزّوج فقط كالبندقيّة والسّيف، أو من الأشياء التي تصلُحُ لكلٍّ من الزّوج والزّوجة كالأواني والمفرُوشات، تُرَجَّحُ بينةُ الزّوج، وإذا عَجزَ كِلاهُما عن البيّنة، فالقولُ للزّوج مع اليمين، يعني: إذا حَلَفَ الزّوجُ بأنّ تلك الأشياء ليسَت لزوجته، يُحكَمُ بكونها له، وأما في الأشياء الصّالحة للنّساء فقط كالحلي وألبسة النساء، فتُرَجَّحُ بيّنةُ الزّوجة، وإذا عَجزَ كلاهما عن البيّنة، فالقولُ للزّوجة مع اليمين إلا أن يكون أحدُهما صانعَ الأشياء الصّالحة لآخر، أو بائعَها، فالقولُ له مع اليمين على كل حالٍ، مثلاً: القرطُ حليٌّ مخصوصٌ بالنساء، ولكن إذا كان الزّوجُ صائغاً، فالقولُ له مع اليمين (مجلة الأحكام العدلية: ۱/ ۳۶۰، الكتاب الخامس عشر، البابُ الرّابع، الفصلُ الثالث في القول لمَن يشهَدُ و في تحكيم الحال، المادة: ۱۷۷۱، وكذا في معين الحكام فيما يترددُ بين الخصمين من الأحكام: ۱/ ۱۲۹، القسم الثاني، البابُ الثامن والعشرون في القضاء بالعرف والعادة، وكذا في البحر الرائق: ۷/ ۲۲۷...۲۲۸، كتابُ الدعوى، بابُ التّحالف، و تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلبي: ۴/ ۳۱۲، كتابُ الدعوى، بابُ التّحالف)

تو اولاً آٹے کا فیصلہ تاجر کے حق میں ہوگا اور کشتی کا فیصلہ ملاح کے حق میں، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی بینہ قائم ہو جائے (۱)۔

اِس کے علاوہ اور بھی مثالیں کتبِ فقہ میں موجود ہیں، جن میں فقہائے کرام نے قرائنِ عرفیہ کی بنیاد پر متخاصمین میں سے ایک کے قول کو اُس کی قسم کے ساتھ راجح قرار دیا ہے (۲)۔

قرائنِ عرفیہ کے سلسلے میں مالکیہ کا مذہب

جو مسلک حنفیہ کا ہے، وہی مالکیہ کا بھی ہے، چناں چہ "صاحبِ تبصرہ" نے صراحت کی ہے کہ اگر عطر فروش اور دبّاغ کے مابین عطر اور کھال کے سلسلے میں اختلاف ہو جائے یا فقیہ اور لوہار کے مابین "جبہ" اور "کیل" کے سلسلے میں اختلاف ہو جائے، تو ماقبل میں ذکر کی گئی تفصیل کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کا مسلک

البتہ شوافع کے یہاں ان قرائن کو فیصلے کی بنیاد نہیں بنایا جائے گا؛ وہ فرماتے ہیں کہ یہ فرمانِ

---

(۱) قال ابن عابدينؒ : و كذا رجلان في سفينة فيها دقيقٌ، واحدهما بياعُ دقيق، والآخرُ سفانٌ، فالدقيقُ للأول والسفينةُ للثاني. (نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۲۷/۲) وقال أبوسنة: ومِن هذا ما إذا اختَلَفَ رجلان في سفينةٍ بها دقيقٌ، فادّعى كلُّ واحدٍ السّفينةَ وما فيها، وأحدُهما يعرفُ ببيع الدّقيق، والآخرُ يعرفُ بأنه ملّاحٌ؛ فالدقيقُ للذي يعرفُ ببيعه، والسّفينةُ لمَن يعرفُ بأنه ملاحٌ. (العرفُ والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۱۱۸)

(۲) مزید مثالوں کے لیے دیکھیے: (العرفُ والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۱۱۸)

(۳) قال صاحبُ التبصرة بعدَ ما قرَّرَ أنَّ المذهبَ القضاءُ بالعرف والعادة: "وهذا أصلٌ لا مناقضَةَ فيه على المذهب حتى قال أئمتُنا: لو اختلفَ عطّارٌ ودبّاغٌ في المسك والجلد، أو اختَلَفَ الفقيهُ والحدّادُ في القلنسوة والكير، أو تنازع رجلٌ وامرأةٌ رمحاً يتجاذبانه، فالقولُ في هذا كله قولُ مَنْ شَهِدَ له العرفُ والعادةُ مع يمينه" (العرفُ والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۱۱۸ نقلاً عن التبصرة: ۵۸/۲)

نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: ''البينةُ على المدّعي، واليمينُ على مَن أنكرَ'' کے خلاف ہے(۱)۔

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قرائنِ عرفیہ کو بھی ایسے دلائل کا درجہ حاصل ہے، جن کی وجہ سے عقل دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو راجح قرار دیتی ہے اور ترجیح کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ امرِ مُرَجح اور قرائن کے مابین عرف کی بناء پر ایک مضبوط تعلق قائم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے عقل ان قرائن کی بنیاد پر دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو ترجیح دیتی ہے، گویا اصلاً عقل ہی فیصلہ کرتی ہے، قرائن سے تو صرف تائید حاصل ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرف اور قرائنِ عرفیہ کے مابین بہت فرق ہے؛ اس لیے کہ عرف کے ذریعہ تو براہِ راست حقوق کی تحدید، تصرّفات کی تقیید، عقود کی تفسیر، نصوص کی تخصیص اور شارع و متکلم کی مراد متعین ہوتی ہے۔ نیز عرف کو یہ قوت بھی حاصل ہوتی ہے کہ وہ شارع کا ترجمان اور وکیل کی حیثیت سے، امرِ مسکوت عنہ میں ذمہ داریوں کی طرف راہنمائی کرے، جب کہ قرائنِ عرفیہ کو اِس درجہ کی قوت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

لیکن چوں کہ قرائنِ عرفیہ میں دلالت کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے، اس حیثیت سے قرائنِ عرفیہ کی بحث کو عرف کی بحث کے ساتھ لاحق کرنا تو مناسب ہے، جیسا کہ ہم نے یہاں پر کیا ہے؛ لیکن قرائن عرفیہ کے مسائل کو عرف کی اصل بحث میں ذکر کرنا اور دونوں کے مسائل کو خلط ملط کرنا کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔



---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيبُ الفروق المطبوع في هامش الفروق للقرافي: ۳/۱۸۴، ۱۸۵، الفرق الستون والمأة.

تغیرِ زمانہ

فقہ اسلامی میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اختلافِ زمانہ اور حالات کی تبدیلی کا، بہت سے مجتہد فیہ احکامِ شرعیہ میں بڑا دخل ہے؛ اس لیے کہ ان احکام کی مشروعیت کا مقصد؛ عدل وانصاف کا قیام، منافع ومصالح کا حصول اور مفاسد و برائیوں کو ختم کرنا ہے۔

زمانے کے حالات اور اخلاقِ عامہ کے ساتھ ان احکام کا گہرا ربط ہے، چناں چہ ایک مخصوص وقت میں ایک حکم مخصوص ماحول کے لیے، نافع علاج اور تدبیر کی حیثیت رکھتا ہے، جب کہ کچھ زمانے کے بعد اُس حکم کا مقصد حاصل نہیں ہو پاتا ہے؛ بلکہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے اس حکم سے فائدے کے بجائے نقصان ہونے لگتا ہے۔

اسی وجہ سے مختلف مذاہب فقہیہ کے متاخرین فقہاء نے بہت سے مسائل میں متقدّمین کے خلاف فتویٰ دیا ہے اور انھوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ متقدمین سے ان کے اختلاف کا سبب؛ زمانے اور حالات کا بدل جانا ہے، لہٰذا حقیقت میں وہ حضرات متقدمین کے مخالف نہیں ہیں، بلکہ اگر متاخرین کے زمانے میں متقدمین موجود رہتے تو وہ بھی اختلافِ زمانہ کو دیکھ کر متاخرین کی طرح فتویٰ دیتے۔ یہیں سے اصولِ فقہ کا یہ قاعدہ بنایا گیا ہے: ’’**لاینکر تغیُّر الأحکام بتغیُّر الأزمان**‘‘ یعنی زمانے کی تبدیلی کی وجہ سے احکام کی تبدیلی کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

کن احکام میں اختلافِ زمانہ کی وجہ سے تبدیلی ضروری ہے؟

تمام فقہاء متفق ہیں کہ جو احکام زمانہ اور لوگوں کے احوال کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، وہ ایسے احکام ہیں، جو یا تو قیاسی ہوں یا کسی مصلحت پر مبنی ہوں یعنی: اجتہاد کی بنیاد یا تو قیاس پر ہو یا مصلحت پر اور اوپر ذکر کیے گئے قاعدے میں لفظ ’’احکام‘‘ سے یہی احکام مراد ہیں۔

لہٰذا وہ بنیادی احکام، جو شریعت کے اوامر و نواہی پر مشتمل نصوص کے ذریعہ ثابت شدہ ہیں،

جیسے: محرمات کی حرمت، عقود میں تراضی کا وجوب، ایسے نقصان کا ضمان، جو کوئی دوسرا شخص کسی کو پہنچائے، انسان کے اقرار کا کسی دوسرے شخص کے بجائے خود اس کی ذات پر فوراً نافذ ہو جانا، تکلیف پہنچانے کی ممانعت کا وجوب، فساد و بربادی کے ذرائع واسباب کو بند کرنا، حقوق کی حفاظت، ہر مکلّف پر اس کے عمل و کوتاہی کی ذمہ داری کا عائد ہونا، کسی دوسرے کے جرم کی وجہ سے بری الذمہ شخص کا مواخذہ نہ کرنا، اور ان کے علاوہ بہت سے دیگر احکام اور شریعت سے ثابت شدہ اصول وضوابط؛ زمانے کے بدلنے سے نہیں بدلیں گے؛ اِس لیے کہ ان احکام کے نزول کا مقصد ہی زمانے اور قوم کی اصلاح کرنا ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ احوال کے بدلنے کی وجہ سے ان احکام کو عملی جامہ پہنانے کے اسباب ووسائل میں تبدیلی آجائے، مثلاً حقوق کی حفاظت کا سبب اور وسیلہ ”قضاء“ ہے، جس میں فیصلے تنہا قاضی کے ذمہ ہوتے ہیں اور اس کا فیصلہ ایک درجے میں قطعی ہوتا ہے؛ لیکن ممکن ہے کہ فیصلے ایک قاضی کے بجائے پوری جماعت کے ذمہ کر دیئے جائیں۔

معلوم یہ ہوا کہ اختلافِ زمانہ کی وجہ سے بدل جانے والے احکام شرعیہ میں، اگر چہ احوال کے بدلنے سے تبدیلی آجائے؛ لیکن پہلے احکام اور تبدیل شدہ احکام میں مقصدِ شریعت ایک ہی ہوتا ہے یعنی: شریعت کا مقصد: ”منافع کا حصول اور مفاسد کو ختم کرنا“ علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور احکام کی تبدیلی کا اس کے علاوہ کوئی اور مطلب نہیں ہے کہ شارع کے مقصد تک پہنچنے کے اسباب وذرائع میں تبدیلی آجائے؛ اس لیے کہ عام طور پر شریعتِ اسلامیہ میں اسباب ووسائل کو متعین ومشخص نہیں کیا گیا ہے؛ بلکہ ان کو مطلق رکھا گیا ہے، تاکہ ہر زمانے میں شریعت کے اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے جو طریقہ انفع اور مفاسد کو ختم کرنے میں زیادہ مؤثر ہو، اس کو اختیار کیا جا سکے۔

زمانے کے بدلنے کے اسباب

زمانے کے بدلنے کے دو سبب ہیں: (۱) فساد (۲) ترقی

(۱) کبھی زمانے کی تبدیلی- جو مجتہد فیہ احکام کی تبدیلی کا سبب بنتی ہے- کی بنیاد: اخلاقی بگاڑ، تقوی وطہارت کا فقدان اور اس جیسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کو فقہاء ”فسادِ زمانہ“ سے تعبیر

کرتے ہیں۔

(۲) اور کبھی مصلحت پر مبنی قانونی اوامر، انتظامی امور اور معاشی ذرائع کی وجہ سے، زمانے کے موافق نت نئے وسائل وآلات کا پیدا ہوجانا، زمانے کی تبدیلی کا سبب بنتا ہے۔

تبدیلیٔ زمانہ کی اس دوسری قسم کی وجہ سے بھی پہلے سے طے شدہ مجتہد فیہ احکام شرعیہ میں تبدیلی آجاتی ہے، جب کہ وہ احکام زمانے کے موافق نہ ہوں، اس لیے کہ اس وقت پہلے احکام کے ذریعہ یا تو نقصان وجود میں آئے گا، یا وہ احکام بے کار اور ناقابلِ عمل ہوجائیں گے اور شریعت اِس بات سے منزّہ ہے، چناں چہ ماقبل میں ''الموافقات'' کے حوالے سے علامہ شاطبیؒ کا یہ قول ذکر کیا جاچکا ہے: ''لاعَبَثَ في الشريعة''

فسادِ زمانہ کی وجہ سے تبدیل شدہ بعض احکام شرعیہ

(۱) مقروض کے مال میں تصرفات کا نفاذ اور عرف

فقہ حنفی میں یہ بات طے شدہ تھی کہ مقروض کے اپنے مال میں جملہ تصرفات نافذ ہوجائیں گے، چاہے وہ ہبہ کرے یا وقف کرے، اگرچہ اس کے ذمے قرض کی مقدار، اس کے پاس موجودہ مال کے برابر ہی کیوں نہ ہو؛ اس لیے کہ دین کا تعلق اس کے ذمے سے ہے، لہٰذا اس کا اپنا مال، اسی کے ملک میں باقی رہے گا اور اس میں اس کا تصرف کرنا ازروئے شرع درست ہے، یہی قیاس کا مقتضیٰ ہے؛ لیکن جب لوگوں کے اندر ذمہ داریوں کو نبھانے میں فساد آگیا، حرص وطمع بڑھ گئی، تقویٰ پرہیزگاری کم ہوگئی اور مقروضین قرض دہندگان سے بچنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کرنے لگے کہ وہ اپنے پاس موجودہ اموال کو، اپنے معتمد کسی دوست یا رشتہ دار کو بطورِ ہدیہ کے دے دیتے، تو فقہائے متاخرین نے مقروض کے مذکورہ تصرفات کے نافذ نہ ہونے کا فتویٰ دیا الا یہ کہ اس کے پاس قرض کی مقدار سے زیادہ مال ہو اور وہ صرف زائد مال ہی میں تصرف کرے۔

(۲) غاصب کا شیٔ مغصوب کے منافع کا ضامن بننا اور عرف

مذہبِ حنفی میں یہ بات بھی طے شدہ تھی کہ غاصب مدتِ غصب کے دوران شیٔ مغصوب سے حاصل کرنے والے منافع کا ضامن نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ صرف عین کی قیمت کا اُس وقت ضامن ہوگا، جب وہ ہلاک ہوجائے یا اس میں کوئی عیب پیدا ہوجائے؛ اِس لیے کہ احناف کے نزدیک منافع بذاتِ خود متقوم نہیں ہیں، بلکہ منافع صرف عقدِ اجارہ کی وجہ سے مال متقوِّم بن جاتے ہیں اور غصب میں تو کوئی عقد ہی نہیں ہوتا ہے۔

لیکن متاخرین فقہائے احناف نے جب غصب کے حوالے سے لوگوں کی جرأت کو دیکھا اور لوگوں کے اندر دینی شعور واحساس کے ضعف کا مشاہدہ کیا، تو انھوں نے لوگوں کو ظلم وزیادتی سے روکنے کے لیے، خلافِ قیاس اِس بات کا فتوی دیا کہ تین قسم کے اموال میں غاصب شیٔ مغصوب کے منافع کی اجرتِ مثلی کا ضامن ہوگا۔

(۱) شیءِ مغصوب وقف کا مال ہو۔

(۲) شیءِ مغصوب یتیم کا مال ہو

(۳) معداً للاستغلال (۱)

(۱) لو استعمَلَ أحدٌ مالاً بدون إذن صاحبِه، فهو من قبيل الغصب، لا يلزمُه أداءُ منافعه، لكن إن كان ذلك المالُ مالَ وقفٍ أو مالَ صغيرٍ، فحينئذٍ يلزمُ ضَمَانُ المنفعة، أي: أجر المثل في كل حالٍ. وإن كان مُعَدّاً للاستغلال، يلزمُه ضَمَانُ المنفعة، أي: أجر المثل إذا لم يكن بتأويل ملكٍ أو عقدٍ، مثلاً: لو سَكَنَ أحدٌ في دار آخر مدةً بدون عقد إجارةٍ، لا تلزمُه الأجرةُ؛ لكن إن كانت تلك الدّارُ وقفاً أو مالَ صغيرٍ، فعلى كل حالٍ تلزَمُه، يعني: إن كان ثم تأويل ملك و عقدٍ أو لم يكن، يلزمُ أجرُ المثل المدةَ التي سَكَنَها (مجلّة الأحكام العدليّة: ۱/ ۱۱۱، الكتابُ الثاني في الإجارات، البابُ الثّامن في بيان الضّمانات، المادة: ۵۹۶)

شیخ زرقاء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ مسئلے کی نفس علت کی طرف نظر کرتے ہوئے اِس وقت - جب کہ دوسرے کے اموال کو جائز سمجھا جانا، ذمہ داریوں کے نبھانے میں بے راہ روی اور امانت میں خیانت کا ہونا، کثرت ◀◀

(۳) بیوی کے مہر معجّل پر قبضہ کرنے کے بعد شوہر کے لیے اس کو ہر جگہ لے جانے کا اختیار اور عرف

فقہ حنفی کے مطابق بیوی اگر مہر معجّل پر قبضہ کر لے، تو اس کو شوہر کے ساتھ رہنا ضروری ہے، جہاں بھی وہ رہنا چاہے؛ لیکن متاخرین فقہاء نے جب دیکھا کہ لوگوں کی اخلاقی حالت بگڑ چکی ہے، ظلم و ستم عام ہو گیا اور بہت سے لوگ اپنی بیوی کو ایسے دور دراز علاقے میں لے جا کر رہنا شروع کر دیتے ہیں، جہاں نہ ان کا کوئی رشتہ دار ہوتا ہے اور نہ کوئی مددگار، پھر ان پر ظلم کرتے ہیں اور ان کے ساتھ برا سلوک کرتے ہیں؛ ان ساری صورت حال کو دیکھتے ہوئے انھوں نے یہ فتویٰ دیا کہ بیوی اگرچہ مہرِ معجّل پر قبضہ بھی کر لے، تب بھی شوہر اس کو ہر جگہ لے جانے پر مجبور نہیں کر سکتا الا یہ کہ وہ جگہ خود عورت کا وطن ہو۔

اب یہی مفتی بہ قول ہے اور اسی کے مطابق فیصلہ بھی کیا جاتا ہے[1]۔

◄◄ سے پایا جا رہا ہے-فقہِ حنفی کے قواعد کی رو سے یہ حکم لگانا مناسب ہے کہ مطلقاً ہر قسم کے مال میں شئ مغصوب کے منافع کا غاصب کو ضامن قرار دیا جائے اور صرف تین قسم کے مالوں پر اکتفاء نہ کیا جائے (المدخل الفقهي العام: ۲/۹۴٦، الفصل السّابع والسّبعون، تغيُّرُ الأحكام الاجتهاديّة بفَساد الزّمان)

(۱) قال ابن عابدينؒ: وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها المعجل لفساد الزمان. (شرح عقود رسم المفتي ص: ۱۷۷)

قال الحصكفيؒ: ويسافرُ بعد أداء كله مؤجلاً و معجلاً إذا كان مأموناً عليها و إلا يؤد كله أو لم يكن مأموناً لايسافرُ بها، و به يفتي....ولكن في النهر: والذي عليه العملُ في ديارنا أنه لا يسافرُ بها جبراً عليها، و جزم به البزازي و غيره، و في المختار: وعليه الفتوى. قال ابن عابدين: قوله: "لكن في النهر" ومثله في البحر حيثُ ذكر أولاً أنه إذا أوفاها المعجل، فالفتوى على أنه يسافرُ بها كما في جامع الفصولين، وفي الخانية والوالجية أنه ظاهر الرواية، ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفّار وأبي الليث أنه ليس له السفر مطلقا بلا رضاها لفساد الزمان؛ لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها، فكيف إذا خرجت وأنه صَرّح في المختار ◄◄

(۴) قاضی کا شخصی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور عرف

فقہ حنفی اور دیگر مذاہب کے مطابق قاضی کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے شخصی علم کے مطابق فیصلہ کرے یعنی: متنازع فیہ معاملے میں اس کی شخصی جان کاری فیصلے کے لیے کافی ہے اور اس کو مدعی کے بینہ کی ضرورت نہیں، صورت حال سے قاضی کی واقفیت ہی بینہ ہے، چناں چہ حضرت عمرؓ سے بہت سے ایسے فیصلے ثابت ہیں، جن میں انھوں نے اپنے شخصی وذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا تھا۔

لیکن بعد میں جب قاضیوں کے احوال بگڑ گئے اور وہ رشوت لینے کے عادی ہو گئے، دوسری طرف منصبِ قضا کے لیے لائق وفائق، امانت دار شخصیات کی تقرری کے بجائے، ان لوگوں کو اس نازک منصب پر فائز کیا جانے لگا، جو امراء کے قریب رہتے تھے اور ہمیشہ ان ہی کو خوش کرنے کے چکر میں لگے رہتے تھے، تو اس وقت متاخرین فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ حوادث وواقعات میں قاضی اپنے شخصی علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، فیصلے کے لیے مجلسِ قضاء میں بینہ کا ہونا ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر مجلسِ قضاء کے باہر قاضی نے بذاتِ خود کسی عقد یا قرض یا دو لوگوں کے مابین کسی واقعے کا مشاہدہ کیا، پھر دونوں میں سے ایک نے قاضی کے سامنے دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کر دیا، تو قاضی کو اب بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ بینہ کے بغیر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے؛ اس لیے کہ اگر اس کی اجازت دیدی جائے گی، تو قاضیوں کے لیے، واقعہ کے علم کا بہانہ بنا کر، اپنے قریبی آدمیوں کے حق میں فیصلہ کرنے کا دروازہ کھل جائے گا۔

قاضی کے حق میں مذکورہ پابندی کی وجہ سے، بظاہر بہت سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے نظر آئیں گے؛ مگر حقیقت میں اس پابندی وممانعت کے ذریعے بہت بڑے فساد کو دور کرنا ہے۔

البتہ قضاء کے علاوہ دیگر امور میں مثلاً: انتظاماً کچھ احتیاطی تدابیر کرنے میں، قاضی کو اپنے

◄◄ بأن عليه الفتوى، وفي المحيط: أنه المختار — وفي الولوالجية أن جواب ظاهر الرواية كان في زمانهم أما في زماننا فلا — وقال: فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان — إلخ (رد المحتار: ۱۴۶/۳، كتاب النكاح، باب المهر، مطلبٌ في السفر بالزوجة.)

علم کے مطابق قدم اٹھانے کا اختیار ہے، چناں چہ اگر قاضی کو ذاتی طور پر کسی عورت کے بارے میں علم ہوا کہ وہ بائنہ ہونے کے باوجود، اپنے شوہر کے ساتھ رہ رہی ہے، تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ شوہر اور اس کی مطلقہ بیوی کے درمیان حائل ہو جائے، اسی طرح اگر قاضی کو کسی مال کے غصب ہونے کے بارے میں پتہ چلا، تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ شئ مغصوب کو کسی امین کے پاس رکھوا دے، جب تک کہ اس کے بارے میں کسی کی ملکیت کا ثبوت نہ ہو جائے۔ (۱)

(۵) امامت، خطبۂ جمعہ وغیرہ پر اجرت کا جواز

فقہ کا یہ طے شدہ ضابطہ ہے کہ شرعاً کسی شخص پر واجب شدہ عمل میں، اِجارے کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے یعنی: کسی کے لیے اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنے ذمے واجب شدہ عمل کے بدلے اجرت لے۔ چناں چہ اگر غاصب نے اجرت لیے بغیر شئ مغصوب کو غصب کی جگہ لوٹانے سے انکار کر دیا، پھر مغصوب منہ نے غاصب کو اجرت دے دی، تو غاصب اس اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور اُس سے وہ اجرت واپس لے لی جائے گی۔ اسی طرح اگر بیوی گھر میں اپنے ذمے شرعاً واجب شدہ کام کو انجام نہ دے اور کام کرنے کے بدلے شوہر سے اجرت طلب کرے، تو وہ اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔

مذکورہ اصل کی بناء پر پہلے فقہائے کرام نے یہ حکم بیان فرمایا تھا کہ واجب اعمالِ دینیہ مثلاً: امامت، خطبۂ جمعہ، قرآن کا سکھانا اور اِن کے علاوہ دیگر عبادتوں کو انجام دینے کے بدلے اجرت لینا جائز نہیں ہے؛ بلکہ جو شخص اِن عبادتوں پر قادر ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان کو بلا معاوضہ انجام دے۔

لیکن متاخرین نے جب دیکھا کہ ان واجباتِ دینیہ کو لوجہ اللہ انجام دینے سے، لوگوں کی

---

(۱) المدخل الفقهي العام: ۲/۹٤۷،۹٤۸ نقلاً عن الدّر المختار مع ردّ المحتار، و الأشباه والنظائر، الفنُّ الثالث، آخرُ كتاب القضاء، و جامعُ الفصولين، آخرُ الفصل الأول، و منتصفُ الفصل العاشر.

ہمتیں پست ہوتی جارہی ہیں اور دوسری طرف بیت المال سے علماء کو وظیفہ ملنا بھی بند ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے ان کو کمانے کے لیے وقت فارغ کرنا پڑتا ہے، تو انھوں نے اجرت لینے کی اجازت دے دی، تا کہ قرآن کا سیکھنا، سکھانا باقی رہے اور مشاعرِ دینیہ کی حفاظت کی جا سکے(۱)۔

(٦) گواہوں کے لیے عدالتِ کاملہ کی شرط اور عرف

حوادث میں جن لوگوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، اُن کا عادل ہونا ضروری ہے اور عادل ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ واجباتِ دینیہ کے پابند ہوں اور لوگوں کے مابین اُن کا صادق وامین ہونا معروف ہو۔ گواہوں کے لیے عدالت کی شرط، قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔

لیکن متاخرین فقہاء نے جب دیکھا کہ فسادِ زمانہ، ذمہ داریوں کا ضعف اور دینی احساس وشعور کے فتور کی وجہ سے، اس طرح کی کامل عدالت کا پایا جانا - جو قرآن وحدیث کی رو سے گواہوں کے لیے ضروری ہے- نادر ہو گیا ہے اور اگر ہمیشہ قاضی حضرات گواہوں کی گواہی اس

(۱) قال ابن عابدينؒ : كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضررُ بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الغرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه، فمن ذلك: إفتاؤهم بجوز الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدر الأول ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة، يلزم ضياعُ القرآن والدين، فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم، و كذا على الإمامة والأذان كذلك مع أن ذلك مخالفٌ لما اتفق وعليه أبو حنيفة و أبو يوسف و محمد رحمهم الله من عدم جواز الاستيجار ، و أخذ الأجرة عليه، كبقية الطاعات من الصوم والصلاة، والحج،، وقرائة القرآن، و نحو ذلك.(نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ٢/ ١٢٥، ١٢٦)

وقت قبول کریں گے، جب کہ اُن کے اندر عدالتِ کاملہ پائی جائے گی، تو ایسی عدالت کے عموماً نہ ملنے کی وجہ سے بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے، تو انھوں نے عدالتِ کاملہ نہ پائے جانے کی صورت میں الامثل فالامثل کے اعتبار سے گواہوں کی گواہی قبول کر لیے جانے کا فتویٰ دیا۔

اور ''الأمثل فالأمثل'' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ لوگوں میں، دینی اعتبار سے جس کی حالت زیادہ اچھی ہے، پہلے اس کو ترجیح دی جائے، پھر اس کے بعد والے کو، اسی طرح......اگر چہ اس کی ذات پر عدالت کی شرعی تعریف صادق نہ آئے۔ گویا فقہائے متاخرین نے مطلق عدالت کو شرط قرار دینے کے بجائے نسبتی عدالت کو شرط قرار دیا ہے۔ (۱)

یہ چند مثالیں تھیں، جن میں حکم بدل گیا ہے اور یہ تبدیلی رایوں اور فقہی قواعد میں اختلاف کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے؛ بلکہ اخلاق کے بگاڑ اور تغیرِ زمانہ کی وجہ سے ہوئی ہے۔

عہدِ صحابہ میں تغیرِ زمان کی وجہ سے تبدیلی احکام کی دو مثالیں

احکامِ شرعیہ میں تغیر زمانہ کا کتنا اثر ہے، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ خود سنتِ نبویہ میں جو احکام وارد ہوئے ہیں، اگر ان میں سے کسی حکم کی بنیاد زمانۂ نبوت میں لوگوں کے احوال اور ان کے اخلاق کی رعایت پر تھی، پھر ان کی حالت بدل گئی اور اخلاق خراب ہو گئے، تو اس حکم شرعی میں بھی تبدیلی آجائے گی، تا کہ احکام کی مشروعیت سے شارع کا جو مقصد ہے (منافع کا حصول، برائیوں کو دور کرنا اور حقوق کی حفاظت) حاصل

---

(۱) قال الطرابلسيؒ: قال القرافي في باب السياسة: نصَّ بعضُ العلماء على أنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول، أقمنا أصلحهم و أقلهم فجوراً للشهادة عليهم، و يلزمُ ذلك في القضاة و غيرهم؛ لئلا تضيعُ المصالحُ. قال: وما أظنُّ أحداً يخالف في هذا؛ فإنَّ التكليفَ شرطٌ في الإمكان، و هذا كله للضّرورة لئلا تهدر الأموال، و تضيعُ الحقوق (معينُ الحكام فيما يتردَّدُ بين الخصمين من الأحكام: ۱/۱۱۷، القسمُ الثاني، البابُ الثاني والعشرون في القضاء بشهادة غير العدول للضرورة)

ہو سکے، چناں چہ عہدِ نبوت کے بعد صحابہ نے اسی کے مطابق عمل کیا۔

(۱) کھوئے ہوئے اونٹ کو فروخت کرنا

صحیح بخاری [۱] میں یہ حدیث آئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ گم ہونے سے متعلق مسئلہ معلوم کیا گیا کہ جو شخص کھوئے ہوئے اونٹ کو دیکھے، تو کیا اس کے لیے اجازت ہے کہ اس کو پکڑ کر، لوگوں میں اس کا اعلان کرائے اور اس کے مالک کے ملنے پر واپس کردے، اس کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی ضرورت نہیں ہے، کھوئے ہوئے اونٹ کو کھلا چھوڑ دو، وہ خود گھانس اور پانی چرتا رہے گا، حتی کہ خود اس کا مالک اس کے پاس پہنچ جائے گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے فرمایا تھا کہ اونٹ ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کے بارے میں ضائع ہونے کا خطرہ ہو، جس طرح چھوٹی چھوٹی چیزوں کے بارے میں ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے۔

حضرت عمرؓ کے آخری زمانے تک اس مسئلے کا یہی حکم رہا؛ لیکن حضرت عثمانؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں یہ حکم دیا کہ کھوئے اونٹ کو پکڑ کر فروخت کردو، پھر اگر بعد میں اس کا مالک آئے، تو اس کو اس کی قیمت دے دو [۲]؛ اس لیے کہ حضرت عثمانؓ نے دیکھا کہ لوگوں کے احوال بدل چکے ہیں، اخلاق خراب ہوگئے ہیں، حرام میں ابتلاء عام ہوگیا ہے؛ ایسی صورت میں اونٹ کو

---

(۱) عن زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجلٌ عن اللقطة، فقال: اعرِف وِكَاءَ ها أو قال: وِعَاءَ ها و عِفَاصَها، ثم عَرِّفها سنةً، ثم استَمتِع بها، فإن جاء ربُّها فأدِّها إليه، قال: فَضَالَّةُ الإبل، فغَضِبَ حتى احمرّت وجنتاه أو قال: احمرَّ وجهُه، فقال: ومَالَكَ ولَهَا، معها سِقَاؤها و حذاؤها، تَرِدُ الماءَ، و تَرعى الشجرَ فذَرها حتى يلقاها ربُّها (البخاري: كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره برقم: ۹۱)

(۲) رواه مالك في الموطأ أنه سمع ابن شهاب يقولُ: كانت ضوالُّ الإبل في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إبلاً مُؤَبَّلَةً تتناتجُ، لا يمسها أحدٌ حتى إذا كان زمانُ عثمان بن عفان، أمر بتعريفها ثم تباعُ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها (الموطأ للإمام مالك: بابُ القضاء ◄◄

پکڑ کر فروخت کرنا، اس بات سے بہتر ہے کہ کوئی چور اس کو لے کر بھاگ جائے، گویا اب اس نئے حکم کے مطابق عمل کرنے میں اونٹ کے مالک کے حق کی زیادہ حفاظت کرنا ہے۔

اس حکم کے ذریعہ بہ ظاہر حضرت عثمانؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کی تھی؛ لیکن حقیقتاً اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مقصود کی موافقت ہے؛ اس لیے کہ زمانے کے بدلنے کے باوجود اگر وہی حکم برقرار رکھا جاتا، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، تو اموال کے تحفظ کے حوالے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو غرض تھی، اس کے برخلاف نتیجہ نکلتا اور نفع کے بجائے نقصان وجود میں آتا۔

(۲) احادیث کی تدوین

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث کے لکھنے سے منع فرمایا تھا، اور صحابہ سے یہ فرمایا تھا کہ جس نے قرآن کے علاوہ میری کسی بات کو لکھا ہے، اس کو مٹا دے (۱)۔

چناں چہ آخری صدی ہجری تک صحابہ اور تابعین اس نہی کے مطابق عمل کرتے رہے اور بہ ذریعہ حفظ، احادیث کی حفاظت کرتے رہے؛ لیکن دوسری صدی ہجری میں علمائے کرام، حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ کے حکم سے، حدیث کی تدوین کی طرف متوجہ ہوئے؛ اس لیے کہ حفّاظِ حدیث کے دنیا سے چلے جانے کی وجہ سے، ان کو احادیث کے ضائع ہونے کا خطرہ محسوس ہوا

◀◀ في الضوالّ برقم: ٥١، كذا في السنن الكبرى للبيهقي: ٣١٦/٦، رقم: ١٢٠٨٠، كتاب اللقطة، بابُ الرجل يجدُ ضالةً يريدُ ردَّها على صاحبها لا يريد أكلها) قال ابن الأثير في "جامع الأصول": "إبلاً مؤبلةً" إذا كانت الإبلُ مهملةً (جامع الأصول: ٧١١/١٠، حرف اللام، الكتابُ الثاني في اللقطة)

(۱) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن، فليمحه (مسلم: كتاب الزهد والرقاق، بابُ التثبت في الحديث و حكم كتابة العلم، برقم: ٣٠٠٤)

اور انھوں نے یہ سمجھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث کو لکھنے سے اس لیے منع کیا تھا کہ کہیں قرآن سے احادیث کا اختلاط نہ ہو جائے؛ لیکن جب قرآن عام ہو گیا اور حفّاظ کی تعداد بھی بڑھ گئی اور باقاعدہ نسخوں کی شکل میں قرآن محفوظ کر لیا گیا، تو اب احادیث کے لکھنے کی وجہ سے مذکورہ اندیشہ باقی نہ رہا؛ بلکہ احادیث کو لکھنا ضروری ہو گیا؛ اس لیے کہ احادیث کی حفاظت کی ایک ہی شکل تھی کہ اس کو لکھ کر محفوظ کر لیا جائے اور پہلے یہ بات آچکی ہے کہ حکم اپنی علت کے ساتھ نفیاً واثباتاً دائر ہوتا ہے۔



ایک مفتی کے لیے
عرف وعادت سے واقفیت کتنی ضروری
اقوالِ فقہاء کی روشنی میں

ایک مفتی کے لیے عرف وعادت سے واقفیت کتنی ضروری ہے، اِس کا اندازہ فقہائے کرام کی مندرجہ ذیل عبارات واقوال سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

"ولابُدَّ مِن أن يَتَلمَّذ للفتوى على أستاذ ماهرٍ ليستَفِيدَ مرانةً على هذا المنصب؛ إذ لايكفي فيه حفظُ الأحكام والدلائل. قال في آخر "منية المفتي": لوأنَّ رجلاً حَفِظَ جميعَ كُتُب أصحابنا، لابُدَّ أن يَتَلمَّذَ للفتوى حتى يهتدى إليها؛ لأنَّ كثيراً من المسائل يُجَابُ عنه على عاداتِ أهل الزّمان فيما لايُخَالِفُ الشّريعةَ"

وقال في موضع آخر: "وكذا المفتي الذي يُفتِي بالعرف، لابُدَّ له من معرفة الزّمان وأحوالِ أهلِه، ومعرفةِ أنَّ هذا العرفَ خاصٌ أوعامٌ، وأنَّه مخالفٌ للنّص أولا، ولابد له مِنَ التّخرُّج على أستاذٍ ماهرٍ، ولايكفِيه مجرّدُ حفظِ المسائل والدلائل"

وقالَ: قد قالُوا: يُفتَي بقول أبي يوسفؒ فيما يتعلَّقُ بالقضاء، لكونِه جَرَّبَ الوقائعَ وعرفَ أحوال النّاس."(۱)

"علامہ شامیؒ کی مذکورہ عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مفتی کے لیے جو یہ شرط بیان کی جاتی ہے کہ اُس نے کسی ماہر استاد کی نگرانی میں فتاوی نویسی کی مشق کی ہو؛ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ محض مسائل ودلائل کو حفظ یاد کرلینا فتوی دینے کے لیے کافی نہیں ہے، حتی کہ اگر کوئی شخص (بالفرض)

(۱) نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ۱۲۹/۲، ۱۳۰، وكذا في شرح عقود رسم المفتي، ص: ۱۷۹.

احناف کی ساری کتابوں کو حفظ کر لے، تب بھی فتویٰ نویسی کے لیے کسی ماہر استاد کی نگرانی میں اس کو مشق کرنی ہوگی؛ اس لیے کہ بہت سے مسائل ایسے پیش آتے ہیں، جن کا جواب کتابوں میں نہیں ملتا اور اگر ملتا بھی ہے، تو اس کی بنیاد عرف و عادت پر ہوتی ہے، لہٰذا ان جیسے مسائل میں لوگوں کے احوال و عادات کے مطابق ہی جواب دیا جائے گا؛ بشرطیکہ وہ عرف نص کے خلاف نہ ہو۔

علامہ شامی مزید فرماتے ہیں کہ مفتی کے لیے عرف و عادت کے مطابق فتویٰ دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ لوگوں کے حالات سے اچھی طرح واقف ہو، نیز اس بات سے بھی واقف ہو کہ موجودہ عرف عام ہے یا خاص، نصوص شرعیہ کے مخالف ہے یا موافق وغیرہ وغیرہ۔

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں: قضا سے متعلق مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دینے کے لیے، فقہاء نے اسی لیے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ اِس سلسلے میں لوگوں کے احوال سے اچھی طرح واقف تھے (چنانچہ ایک لمبی مدت تک وہ قضا کے منصب پر فائز رہے)۔"

علامہ شامیؒ کی مذکورہ تفصیلی عبارت سے تین اہم باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) مفتی کے لیے کسی ماہر استاد کی نگرانی میں فتویٰ نویسی کی مشق کرنا ضروری ہے۔

(۲) عرف و عادت کی بنیاد پر فتویٰ دینا ایک نازک کام ہے، جس میں لوگوں کی عادات و احوال سے گہری اور صحیح واقفیت کے ساتھ ساتھ، خود عرف کی اصولی بحث کے سارے گوشوں کا مستحضر ہونا بھی ضروری ہے۔

(۳) مفتی کا جس دینی کام میں زیادہ اشتغال ہو، اس میں دیگر مفتیان کے مقابلے میں اُس کی رائے راجح سمجھی جائے گی (بشرطیکہ وہ ماہر اور معتبر ہو اور دیگر مسائل میں بھی اس کی رائے کو اہمیت دی جاتی ہو)

علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں:

”ينبغي للمفتي إذاوَرَدَ عليه مُستَفتٍ لايَعلَمُ أنّه مِن أهل البلد الذي فيه المفتي، لايُفتِيه بما عادته يفتي به، حتى يَسألَه عن بلده، وهل حَدَثَ له عرفٌ في ذلك البلد، موافقٌ لهذا البلد أم لا، وهذا أمرٌ متعينٌ لايختَلِفُ فيه العلماءُ، وأنَّ الحادثتين متى كانتا في بلدين ليسَا سواءً في العرف؛ فإن حكمهما ليسا سواءً“

وقال: ”إنَّ المفتى لايَحِلُّ له أن يُفتِيَ أحداً بالطّلاق حتى يَعلَمَ أنه مِن أهل بلد ذلك العرف الذي رتّبت الفتيا عليه، فإن كانَ من أهل بلد آخر، ليسَ فيه ذلك العرف، أفتاه بحُكم اللّٰه تعالىٰ باعتبار حال عرف بلدِه مِن صريحٍ أوكنايةٍ على الظّابط المتقدم؛ فإنَّ العوائدَ لايجبُ الاشتراكُ فيها بين البلاد، خصوصاً البعيدة الأقطار، ويكونُ المفتي في كلّ زمانٍ يَتباعَدُ عما قبلَه، يَتَفَقَّدُ العرفَ هل هو باقٍ أم لا، فإن وَجَدَه باقياً، أفتى به وإلا تَوَقَّفَ عن الفتيا، وهذا هو القاعدةُ في جميع الأحكام المبنيّة على العوائد كالنّقود والسّكّك في المعاملات، والمنافع في الإجارات، والأيمان، والوصايا، والنذور فى الإطلاقات فتأمَّل ذلك، فقد غَفَلَ عنه كثيرٌ من الفقهاء، ووَجَدُوا الأئمةَ الأولَ قد أفتوا بفتاوى بناءً على عوائدَ لهم، وسطَّرُوها في كُتُبِهم بناءً على عوائدِهم، ثم المتأخرون وَجَدُوا تلك الفتاوى، فأفتوا بها، وقد زَالَت تلك العوائدُ

فكانُوا مُخطِئين خَارِقِين للإجماع؛ فإنَّ الفتيا بالحكم المبني على مُدركٍ بعدَ زوال مُدرِكه خلافُ الإجماع". (۱)

''علامہ شہاب الدین قرافیؒ کی تفصیلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب مفتی کے پاس کوئی ایسا شخص فتوی لینے کے لیے آئے، جس کے وطن کے بارے میں مفتی کو معلوم نہ ہو کہ وہ اُسی کے شہر کا رہنے والا ہے یا کسی دوسرے علاقے کا، تو مفتی کو اپنی عادت کے مطابق فوراً فتوی نہ دینا چاہیے، یہاں تک کہ وہ اُس سے یہ معلوم نہ کرلے کہ وہ کس جگہ کا رہنے والا ہے اور اُس کے شہر کا عرف خود مفتی کے شہر کے عرف کے مطابق ہے یا دونوں میں فرق ہے؛ اس لیے کہ ایک ہی نوعیت کے دو واقعے جب ایسے دو شہروں میں رونما ہوتے ہیں، جن کے عرف میں باہم تفاوت ہو، تو اُن کے حکم میں بھی فرق ہوگا۔

علامہ قرافیؒ نے مذکورہ مضمون کو طلاق کی مثال دے کر سمجھایا ہے کہ کسی شخص کے بارے میں طلاق کا فتوی دینا اُس وقت تک درست نہیں ہے، جب تک کہ اُس کے علاقے کے بارے میں مفتی معلوم نہ کرلے؛ اِس لیے کہ ممکن ہے کہ مستفتی کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو، جہاں کا عرف مفتی کے عرف کے خلاف ہو۔

آخر میں قاعدہ کلیہ کے طور پر تاکیداً فرماتے ہیں کہ ہر زمانے میں مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اِس بات کی تحقیق کرے کہ جن مسائل کی بنیاد عرف وعادت پر ہے، اُن کا سابقہ عرف اُس کے زمانے میں باقی ہے یا ختم ہوگیا، اگر باقی ہے تو اُس کے مطابق فتوی دے، ورنہ فتوے

---

(۱) الفروق للقرافي: ۳/۱۶۲ – ۱۶۳، الفرقُ بين قاعدة الإباحة المطلقة، وبين قاعدة الإباحة المنسوبة إلى سببٍ مخصوصٍ.

میں توقف کر دے اور اِس اصول کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے؛ اس لیے کہ (عرف وعادت کی تحقیق کے بغیر) محض کتابوں میں لکھے ہوئے مسائل پر فتوی دینے سے بسا اوقات بہت بڑی غلطی ہو جاتی ہے، چنانچہ کتنے ہی فقہاء سے پہلے یہ غلطی ہو چکی ہے کہ انہوں نے عرف وعادت پر مبنی مسائل میں متقدمین کے لگائے گئے حکم کے مطابق فتوی دے دیا، حالانکہ اُن کے زمانے میں عرف کے بدلنے کی وجہ سے مسئلے کا حکم بھی بدل چکا تھا"۔

علامہ قرافیؒ کی مذکورہ تفصیلی عبارت سے معلوم ہوا کہ کتبِ فقہ میں جن مسائل کے بارے میں فقہاء نے صراحت کر رکھی ہے کہ اُن کے حکم کی بنیاد عرف وعادت پر ہے، اُن کے بارے میں مفتیانِ کرام کے لیے ضروری ہے کہ وہ اِس بات کی تحقیق کریں کہ سابقہ عرف باقی ہے یا بدل گیا اور پھر جیسا عرف ہو، اُسی کے مطابق فتوی دیں؛ لیکن عرف پر مبنی کسی حکم کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ اُس کا سابقہ عرف بدل گیا ہے؛ یہ ایک نازک ترین کام ہے، جس کے لیے ایک، دو مفتیوں کی رائے کا اعتبار نہیں ہوگا؛ بل کہ معتبر مفتیانِ عظام کی ایک مُعْتَد بہ تعداد مل کر ہی اس کا فیصلہ کرے گی۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"خِصالٌ يَجِبُ تحقُّقُها فيمَن يُنَصِّبُ نفسَه للفتيا، الفائدةُ الثالثةُ والعشرون: ذَكَرَ أبوعبد الله ابن بطّة في كتابِه في الخلع عن الإمام أحمد أنه قالَ: لاينبغي للرَّجُل أن يُنَصِّبَ نفسَه للفتيا حتى يكونَ فيه خمسُ خصال ---- الخامسةُ: "معرفةُ الناس" قال ابنُ القيم: قولُ الإمام أحمدَ: "الخامسةُ معرفةُ الناس" هذا أصلٌ عظيمٌ يَحتاجُ

إليه المفتي والحاكم؛ فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يُطَبِّقُ أحدَهما على الآخر وإلا كان ما يفسُدُ أكثرَ مما يصلحُ؛ فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفةٌ بالناس، تصَوَّرَ له الظالمُ بصُورة المظلُوم وعكسُه، والمُحِقُّ بصُورة المُبطِلِ وعكسُه، وراجَ عليه المكرُ والخِداعُ والاحتيالُ، وتصَوَّرَ له الزّنديقُ في صورة الصّديق، والكاذبُ في صورة الصّادق، ولَبِسَ كلُّ مُبطِلٍ ثوبَ زور تحتَها الإثمُ والكذبُ والفجورُ، وهو لجَهلِه بالنّاس وأحوالِهم وعوائدِهم وعرفياتهم، لايميِّزهذا من هذا؛ بل ينبَغِي له أن يكونَ فقيهاً في معرفة مَكر النّاس وخِداعِهم واحتِيَالِهم وعوائدِهم وعرفياتهم؛ فإن الفتوى يَتَغيّرُ بتغَيُّر الزّمان والمكان، والعوائد والأحوال، وذلك كلُّه مِن دينِ الله --- وبالله التّوفيق" (۱)

''علامہ ابن قیمؒ امام احمدؒ سے منقول مفتی کی پانچ شرائط میں سے پانچویں شرط کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر مفتی اور حاکم لوگوں کے احوال سے بے خبر رہیں گے، تو ایسی صورت میں مفتی کے فتوے اور حاکم کے فیصلے کی وجہ سے معاشرے میں صلاح کے بجائے فساد پھیلے گا؛ اس لیے کہ اُن کے سامنے مظلوم ظالم کی صورت میں، ظالم مظلوم کا چہرہ بدل کر، حق پرست باطل پرست کے لبادے میں، باطل پرست حق پرست کے بھیس میں اور اِسی طرح مختلف قسم کے لوگ اپنی

(۱) إعلام الموقّعين عن رب العالمين: ٤/ ١٥٢..١٥٧، تغير الفتوى و اختلافها، الفائدة الثالثة والعشرون.

حقیقت کو چھپا کر آئیں گے اور مختلف راستوں سے اپنی اغراض کو پورا کرنا چاہیں گے اور مفتی اُن کے احوال سے ناواقفیت کی بناء پر اُن کے مابین تمیز نہیں کر پائے گا، جس کی وجہ سے وہ صحیح رائے قائم کرنے کے بجائے غلط رائے قائم کرلے گا، لہٰذا مفتی اور حاکم کے لیے نہایت ضروری ہے کہ وہ لوگوں کے عادات و اطوار اور اُن کے دھوکہ دینے اور غلط تدبیریں کرنے کی راہوں سے اچھی طرح واقف ہو؛ اِس لیے کہ احوال کے بدلنے سے حکم شرعی بھی بدل جاتا ہے“

علامہ ابن قیمؒ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ مفتی کے لیے اپنے فتوے میں صحیح رائے قائم کرنا عرف وعادت کی واقفیت پر مبنی ہے۔

مذکورہ عبارتوں سے ایک مفتی کے لیے جہاں عرف وعادت اور لوگوں کے احوال واطوار سے واقف ہونے کی ضرورت واہمیت خوب خوب واضح ہوگئی، وہیں خاص طور پر یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مفتی کے لیے صرف حالاتِ زمانہ سے واقف ہونا کافی نہیں ہے؛ بل کہ اُس کے ساتھ ساتھ عرف وعادت کی اصولی بحث سے متعلق سارے گوشوں مثلاً: عرف عام ہے یا خاص، لفظی ہے یا عملی، کسی نصِّ شرعی کے مخالف ہے یا موافق، پھر اگر مخالف ہے، تو وہ نص عام ہے یا خاص وغیرہ وغیرہ امور کو بھی گہرائی کے ساتھ جاننا ضروری ہے۔



عرف و عادت
سے
متعلق قواعد وضوابط ایک نظر میں

عرف وعادت سے متعلق فقہ اور اصول کی مختلف کتابوں میں بیان کردہ ضابطوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی ضابطے کو بہت سے مواقع پر مختلف تعبیروں اور نئے نئے اسلوب میں بیان کیا گیا ہے جن کے مابین معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، صرف تعبیر اور الفاظ کا فرق ہے؛ البتہ بعض ایسے ضابطے ہیں جن میں معنی کے اعتبار سے بھی فرق ہے۔

عرف کی اصولی بحث کے سارے گوشوں کو اگر سامنے رکھا جائے اور پھر عرف سے متعلق ضابطوں میں غور کیا جاوئے، تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ فقہاء اور اہل اصول نے عرف وعادت سے متعلق جو اہم اہم بحثیں کی ہیں؛ ان سب کا خلاصہ ان سے متعلقہ ضابطوں میں موجود ہے ذیل میں پہلے اہم مباحث سے متعلق ضابطوں کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے، پھر ان شاء اللہ ایک ساتھ بھی سارے ضابطے ذکر کیے جائیں گے۔

نوٹ: یہاں پر صرف ضابطوں کو ذکر کرنے پر اکتفا کیا جائے گا؛ اس لیے کہ ان کی تشریحات اور مثالیں کتاب کے دیگر مقامات پر آچکیں ہیں۔

نصوص کی تشریح وتوضیح سے متعلق عرف وعادت کے ضابطے

(۱) ألفاظُ الواقفين تُحملُ على عرفهم.

(۲) لفظُ الواقف والحالف وكلِّ عاقدٍ يُحمَلُ على عادته.

(۳) الإقرارُ يُحمَلُ على العرف لاعلى وفاق العربية.

(٤) الإطلاقُ يُحمَلُ على المعتاد .

(٥) المطلقُ يُحمَلُ على الأسماء العرفية دون اللغوية .

(٦) كلُّ ما وَرَدَ به الشّرعُ مطلقًا، ولاضابطَ له فيه ولافي اللغة، يُرجَعُ فيه إلى العرف.

(۷) الكتابُ كالخطاب .

(۸) الإشارةُ المعهودةُ للأخرس كالبيان باللسان.

(۹) إشارةُ الأخرس المعهودة تقومُ مقامَ نطقه.

(۱۰) الحقيقةُ تُترَكُ بدلالة العادة.

(۱۱) الممتنعُ عادةً كالممتنع حقيقةً.

(۱۲) الأسماءُ العرفيةُ تُقَدَّمُ على الحقيقة.

(۱۳) الكتابُ مِمّن نأى بمنزلة الخطاب مِمّن دَنَا.

(۱٤) كلُّ متكلمٍ له عرفٌ؛ كان لفظُه يُحمَلُ على عرفه في الشّرعيّات، والمعاملات، والإقرار، وسائر التصرفات.

عرف وعادت کے دائرے کی تحدید وتشخیص سے متعلق ضوابط

(۱) العادةُ تَحكُمُ فيما لاضابطَ له شرعاً.

(۲) حكمُ العرف يَثبُتُ على أهله عاماً كان أوخاصاً.

(۳) كلُّ ما وَرَدَ به الشّرعُ مطلقاً ولاضابطَ له فيه ولا في اللغة، يُرجَعُ فيه إلى العرف.

(٤) المذهبُ عندَ الحنفية أنَّ عدمَ اعتبار العرف الخاص، إنما هو فيما إذا عارَضَ النصَّ الشرعيَّ، فلا يُترَكُ به القياسُ ولايُخَصُّ به الأثرُ.

(٥) يُعتبَرُ العرفُ في المعاملات، ولا يُعتبَرُ في التعليق.

عرف عام اور عرف خاص کی شرعی حیثیت سے متعلق ضوابط

ماقبل میں یہ بات تفصیل سے ذکر کی جا چکی ہے کہ فی الجملہ شریعت میں عرف عام اور عرف خاص دونوں کا اعتبار ہے؛ البتہ نص عام کی تخصیص کے لیے عرف کا عام ہونا ضروری ہے، یعنی: عرف خاص، نص عام اور قیاس کے مقابلے میں حنفیہ کے راجح قول کے مطابق معتبر نہیں ہے اور عرف عام کے ذریعہ نص کی تخصیص ہوسکتی ہے اور قیاس کو بھی اس کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا، نیز یہ بات بھی وضاحت کے ساتھ آ چکی ہے کہ عرف عام سے ثابت شدہ حکم عام ہوتا ہے، جب کہ عرف

خاص کے حکم میں خصوصیت ہوتی ہے؛ ان سب تفصیلات سے متعلق ضوابط ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) العرفُ العامُ يصلُحُ مُخَصّصاً للأثر، و يُترَكُ به القياسُ.

(۲) العرفُ الخاصُ لايُترَكُ به القياسُ على الصحيح .

(۳) العرفُ العامُ يثبُتُ به الحكمُ العامُ، والعرفُ الخاصُ يَثبُتُ به الحكمُ الخاص.

(٤) الحكمُ العامُ لايَثبُتُ بالعرف الخاص.

(٥) حكمُ العرف يَثبُتُ على أهله عاماً أوخاصاً .

(٦) يُعتبَرُ في كلِّ موضعٍ عرفُ أهل ذلك الموضع فيما يُطلقُونه عليه من الاسم

عرف کے شرعاً معتبر ہونے کی شرطوں سے متعلق ضوابط

ماقبل میں عرف کے شرعاً معتبر ہونے کی جو شرائط ذکر کی گئی تھیں؛ ان سب سے متعلق ضوابط فقہی کتابوں میں موجود ہیں۔

پہلی شرط سے متعلق ضوابط

(عرف کلی یا اکثری ہو)

(۱) إنما تُعتبَرُ العادةُ إذا اطّرَدَت أو غَلَبَت.

(۲) العبرةُ للغالب الشائع لا للنّادر.

(۳) العادةُ إذا اطّرَدَت، ينزِلُ اللفظُ في العقود عليها، و إذا اضطرَبَت، لم تُعتبَر ووَجَبَ البيانُ.

(٤) النادرُ لا حكمَ له.

دوسری شرط سے متعلق ضوابط

(عرف مقارن ہو، حادث نہ ہو)

(۱) العرفُ الذي تُحمَلُ عليه الألفاظُ، إنما هو المقارنُ السابقُ دون المتأخر.

(۲) لا عبرةَ بالعرف الطارى.

(۳) العادةُ الغالبةُ تقيدُ لفظَ المطلق، إذا تعلق بإنشاء أمرٍ في الحال، دون مايقعُ إخباره عن متقدم، فلا يقيده العرفُ المتأخرُ.

تیسری شرط سے متعلق ضوابط

(عرف کے خلاف کوئی صراحت نہ ہو)

(۱) كـل ما ثبتَ بالعرف، إذا صرح المتعاقدان بخلافه، بما يوافقُ مقصودَ العقد، و يمكنُ الوفاءُ به، صحَّ.

(۲) المنعُ الصريحُ نفيٌ للإذن العرفي.

(۳) صريحُ القول يُقَدَّمُ على ما تقتضيه دلالةُ الحال.

(٤) العرفُ والعادةُ يكونُ حجةً إذا لم يكن مخالفاً لنصٍّ أو شرطٍ لأحد المتعاقدين.

چوتھی شرط سے متعلق ضوابط

(عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی نص شرعی یا قطعی اصول کا ترک لازم نہ آئے)

(۱) كلُّ عرفٍ وَرَدَ النصُّ بخلافه، فهو غيرُ معتبرٌ.

(۲) الـمـذهبُ عندَ الحنفية أنَّ عدمَ اعتبار العرف الخاص، إنما هو فيما إذا عَارَضَ النصَّ الشرعي، فلا يُترَكُ به القياسُ، ولا يُخَصُّ به الأثر.

عرف عادت سے متعلق ضوابط

(۱) العادةُ مُحَكَّمَةٌ.

(۲) استعمالُ الناس حجةٌ يجب العملُ به.

(۳) الإقرار يحملُ على العرف، لا على وفاق العربية.

(٤) ألفاظ الواقفين تحمل على عرفهم.

(٥) الإذن العرفي يقومُ مقامَ الإذن الحقيقي.

(٦) الأسماء العرفية تقدمُ على الحقيقة.

(۷) الإطلاقُ يحملُ على المعتاد.

(۸) الإذن العرفيُّ كالإذن اللفظي.

(۹) الثابتُ بالعرف كا لثابت بالنص.

(۱۰) الثابتُ بالعرف كالثابت بدليل شرعي.

(۱۱) التعيينُ بالعرف كا لتعيين با لنص.

(۱۲) الحقيقة تترك بدلالة العادة.

(۱۳) الشرطُ العرفي كالعرف اللفظي.

(١٤) صريح القول يقدم على ما تقتضيه دلالة الحال.

(١٥) المتعارفُ كالمشروط.

(١٦) المعروفُ بين التجار كالمشروط شرطاً.

(۱۷) المعروفُ عرفاً كالمشروط شرطاً.

(۱۸) المعروفُ عرفاً كالمشروط شرعاً.

(۱۹) المعلومُ الموجودُ بحكم العادة كا لمشروط.

(۲۰) الممتنعُ عادة كالممتنع حقيقةً.

(۲۱) المنعُ الصريحُ نفيٌ للإذن العرفي.

(۲۲) لفظُ الواقف و الحالف و كلُّ عاقد يحملُ على عادته.

(۲۳) لا عبرةَ بالعرف الطاري.

(٢٤) إشارةُ الأخرس المعهودة تقومُ مقامَ نطقه.

(٢٥) إنما تُعتبَرُ العادة إذا اطّرَدَت أو غَلَبَت.

(٢٦) إن الأحكامَ المترتبةَ على العوائد، تَدُورُ معها كيفما دَارَت، و تبطلُ معها إذا بَطَلَت.

(۲۷) التعاملُ حجةٌ يترك به القياسُ.

(۲۸) تتغيرُ الأحكامُ المبنيةُ على العوائد.

(۲۹) تتغيرُ الفتوى بتغيّر الأزمنة و الأحوال.

(۳۰) انتقالُ العوائد يوجبُ انتقالَ الأحكام.

(۳۱) اختلافُ الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلافٍ في أصل الخطاب.

(۳۲) إن اختلفت العوائد في الأمصار و الأعصار، وجب اختلافُ الأحكام.

(۳۳) إذا انتقل العرفُ أو بَطَلَ، بَطَلَت سببيتُه في ذلك بحسب الأعصار والأمصار

(٣٤) العرفُ الذي تُحمَلُ عليه الألفاظُ، إنما هو المقارنُ السابقُ دون المتأخر

(٣٥) الغادة الغالبةُ تقيدُ لفظَ المطلق، إذا تَعَلَّقَ بإنشاءٍ أو في الحال دونَ ما يقعُ إخباراً عن متقدمٍ، فلا يقيده العرفُ المتأخرُ.

(٣٦) العرفُ العامُ يثبتُ به الحكمُ العامُ و العرفُ الخاصُ يثبتُ به الحكمُ الخاصُ.

(٣٧) العرفُ العامُ يصلحُ مخصّصاً للأثر، و يتركُ به القياسُ.

(٣٨) العرفُ الخاصُ لا يتركُ به القياسُ الصحيحُ.

(٣٩) العبرةُ للغالب الشائع لا للنّادر.

(٤٠) العرفُ والعادةُ يكونُ حجةً إذا لم يكن مخالفاً لنصٍّ أو شرط لأحد المتعاقدين.

(٤١) الأحكامُ المطلقُ يُحمَلُ على الأسماء العرفية دونَ اللغوية.

(٤٢) كلُّ عرفٍ وَرَدَ النصُّ بخلافه، فهو غيرُ معتبر.

(٤٣) كلُّ حكم مبني على عادة، إذا تغيرت العادة، تَغَيَّرَ.

(٤٤) كلُّ ما يثبتُ بالعرف إذا صَرَّحَ المتعاقدان بخلافه بما يوافقُ مقصودَ العقد

(٤٥) كلُّ ما وَرَدَ به الشرعُ مطلقاً، ولا ضابطَ له فيه ولا في اللغة، يرجعُ فيه إلى العرف.

(٤٦) العقودُ المطلقةُ تنزلُ على العرف.

(٤٧) الكتابُ كالخطاب.

(٤٨) الحكمُ العامُ لايثبتُ بالعرف الخاص.

(٤٩) حكمُ العرف يثبتُ على أهله عاماً كان أو خاصاً.

(٥٠) النادرُ لا حكمَ له .



مراجع

تفسير

١	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل	أبو القاسم، محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله الزمخشري (م: ٥٣٨هـ)	دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٧هـ.
٢	أحكام القرآن	محمد بن عبد الله أبوبكر بن العربي المالكي (م: ٥٤٣هـ)	دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣ء.
٣	مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)	أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بـ"فخر الدين ا لرازي" (م: ٦٠٦هـ)	دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٠هـ.
٤	الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي	أبو عبد الله محمد بن أحمد، شمس الدين القرطبي (م: ٦٧١هـ)	دار الكتب المصرية– القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤ء.
٥	أنوار التنزيل وأسرار التأويل = تفسير البيضاوي	ناصر الدين، أبوسعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (م: ٦٨٥هـ)	دار إحياء التراث ا لعربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٤١٨هـ.
٦	تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)	أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (م: ٧٧٤هـ)	دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ء.
٧	روح المعاني (تفسير الآلوسي)	شهاب الدين محمود بن عبد اللّٰه الحسيني الآلوسي (م: ١٢٧٠هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ).

حديث

١	سنن أبي داؤد	أبوداؤد، سليمان بن الأشعث السجستاني (م: ٢٧٥هـ)	المكتبة العصرية، بيروت

٢	سنن الترمذي	محمد بن عيسى بن سورة بن موسي الترمذي (م: ٢٧٩هـ)	مطبعة مصطفى الباجي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥ء.
٣	مؤطا الإمام مالك	مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (م: ١٧٩هـ)	دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥ء.
٤	سنن الدّارقطني	أبو الحسن، علي بن عمر الدّارقطني (م: ٣٨٥هـ)	مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ء.
٥	السنن الكبرى	أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ء.
٦	شرح مشكل الآثار	أبو جعفر، أحمد بن محمد المصري المعروف بـ"الطحاوي" (م: ٣٢١هـ)	مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ / ١٤٩٤ء.
٧	مصنف ابن أبي شيبة	أبو بكر بن أبى شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (م: ٢٣٥هـ)	مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
٨	المعجم الأوسط	سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)	دار الحرمين، القاهرة
٩	نصب الراية	جمال الدين، أبو محمد الزيلعي (م: ٧٦٢هـ)	مؤسسة الريان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ء.
١٠	المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشهورة على الألسنة	شمس الدين، أبو الخير، محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (م: ٩٠٢هـ)	دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ء.
١١	جامع الأصول في أحاديث الرسول	مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير (م: ٦٠٦هـ)	مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط.

فقہ وفتاویٰ

١	المبسوط	محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي (م: ٤٨٣هـ)	دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ء.

٢	رد المحتار	محمد أمين بن عمر المعروف بـ"ابن عابدين" الدمشقي (م: ١٢٥٢هـ)	دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢ء.
٣	بدائع الصنائع	علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (م: ٥٨٧هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ء.
٤	حاشية الشرنبلالي على درر الحكام شرح غرر الأحكام	حسن بن عمار بن علي الوفائي الشرنبلالي الحنفي (م: ١٠٦٩هـ)	دار إحياء الكتب العربية
٥	مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر	عبد الرحمن بن محمد المدعو بـ"شيخي زاده"، ويعرف بـ"داماد أفندي" (م: ١٠٧٨ه)	دار إحياء التراث العربي، بيروت
٦	لسان الحكام في معرفة الحكام	أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشحنة الثقفي الحلبي (م: ٨٨٢هـ)	البابي الحلبي– القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣ء.
٧	تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق	عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (م: ١٠٢١هـ)	المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣١٣هـ.
٨	المحيط البرهاني في فقه النعماني	أبو المعالي، برهان الدين محمود بن أحمد المعروف بـ"ابن مازة" البخاري الحنفي (م: ٦١٦هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولي: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤ء.
٩	الهداية	علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين (م: ٥٩٣هـ)	دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: طلال يوسف
١٠	العناية شرح الهداية	محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي (م: ٧٨٦هـ)	دار الفكر
١١	فتح القدير على الهداية	كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بـ"ابن الهمام" (م: ٨٦١هـ)	دار الفكر
١٢	حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (فقه مالكي)	محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (م: ١٢٣٠هـ)	دار الفكر

١٣	نهاية السول شرح منهاج الوصول (أصول فقه شافعي)	عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي (م: ٧٧٢هـ)	دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ ١٩٩٩ء.
١٤	البحر الرائق شرح كنز الدقائق	زين الدين بن إبراهيم المعروف بـ"ابن نجيم المصري" الحنفي (م: ٩٧٠ هـ)	دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية
١٥	شرح السير الكبير	محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي (م: ٤٨٣هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ء.
١٦	إعلاء السنن	ظفر أحمد العثماني التهانوي (م: ١٣٩٤هـ)	دار إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان
١٧	الموسوعة الفقهية	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت	مطابع دار الصفوة، مصر
١٨	المهذب في فقه الإمام الشافعي	أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (م: ٤٧٦هـ)	دار الكتب العلمية
١٩	الشرح الكبير	أحمد الدردير،أبو البركات العدوي	
٢٠	المجموع شرح المهذب (فقه شافعي)	أبو زكريا، محي الدين يحيى بن شرف النووي (م: ٦٧٦هـ)	دار الفكر
٢١	الفتاوى الهندية	لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي	دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣١٠هـ.
٢٢	مجلة الأحكام العدلية	لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية	نور محمد كتب خانه، تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي
٢٣	درر الحكام في شرح مجلة الأحكام	علي حيدر خواجه أمين أفندي (م: ١٣٥٣هـ)	دار الجيل، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ/ ١٩٩١ء. تعريب: فهمي الحسيني
٢٤	واقعات المفتين	عبد القادر ابن يوسف الشهير بـ"قدري آفندي" الحنفي.	
٢٥	المدخل الفقهي العام	شيخ مصطفى أحمد الزرقاء (م: ١٤٣٠هـ)	دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨ء.

اصولِ فقہ

١	التقرير والتحبير	أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بـ"ابن أمير حاج" (م: ٨٧٩ هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ء.

٢	معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام	أبو الحسن، علاء الدين الطرابلسي الحنفي (م: ٨٤٤هـ)	دار الفكر، بيروت
٣	الأشباه والنظائر	زين الدين بن إبراهيم المعروف بـ"ابن نجيم المصرى" (م: ٩٧٠هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: شيخ زكريا عميرات، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩ء.
٤	تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام	إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (٧٩٩هـ).	مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ء.
٥	إعلام الموقعين عن رب العالمين	محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (م: ٧٥١هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ/ ١٩٩١ء.
٦	الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق	أبو العباس، شهاب الدين المالكي الشهير بـ"القرافي" (م: ٦٨٤هـ)	عالم الكتب
٧	شرح تنقيح الفصول	أبو العباس، شهاب الدين المالكي الشهير بـ"القرافي" (م: ٦٨٤هـ)	شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣ء، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
٨	الأشباه والنظائر	عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (م: ٩١١هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ/ ١٩٩١ء.
٩	قواعد الأحكام في مصالح الأنام	أبو محمد، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بـ"سلطان العلماء" (م: ٦٦٠هـ)	مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، طبعة جديدة: ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ء. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
١٠	الموافقات	إبراهيم بن موسى ا لغرناطي الشهير بـ"الشاطبي" (م: ٧٩٠هـ)	دار ابن عفان، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧ء. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.
١١	الإحكام في أصول الأحكام	أبو الحسن، سيد الدين علي بن أبي علي الآمدي (م: ٦٣١هـ).	المكتب الإسلامي، بيروت، تحقيق: عبدالرّزّاق عفيفي.
١٢	الإجماع	أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (م: ٣١٨هـ)	مكتبة مكة الثقافة، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ ١٩٩٩ء، و: دمشق، ١٩٨٣ء.

۱۳	درر الحكام في شرح غرر الأحكام	محمد بن فراموز الشهير بـ"منلا خسرو" (م: ۸۸۵هـ)	دار إحياء الكتب العربية
١٤	شرح عقود رسم االمفتي	محمد أمين بن عمر المعروف بـ"ابن عابدين" (م: ١٢٥٢هـ)	مكتبه زكريا، ديوبند تحقيق: مفتي محمد يوسف تاؤلوي، أستاذ حديث دارالعلوم / ديوبند
١٤	علم أصول الفقه	عبد الوهاب خلاف، أستاد الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، بجامعة القاهرة سابقًا (م: ١٩٥٦ء)	مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، الطبعة الثانية.
١٥	رفع الانتقاض ودفع الاعتراض	وهبة الزحيلي، رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه في جامعة دمشق سابقًا	دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ / ١٩٩٩ء.
١٦	الوجيز في أصول الفقه	وهبة الزحيلي، رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه في جامعة دمشق سابقًا	دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ / ١٩٩٩ء.
.١٧	أصول السرخسي	محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي (م: ٤٨٣هـ)	دار المعرفة، بيروت
١٨	قواعد الفقه	محمد عميم الإحسان المجددي، البركتي	الصدف بلشرز، كراتشي، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦ء.
١٩	التعريفات الفقهية	محمد عميم الإحسان المجددي، البركتي.	دار الكتاب، ديوبند
٢٠	تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (فقه مالكي)	محمد بن علي بن حسين، مفتي المالكية (م: ١٣٦٧هـ)	عالم الكتب
٢١	نفائس الفقه	شعيب الله خان صاحب	فيصل پبليكيشنز، ديوبند، ٢٠٠٩ء.
٢٢	أصول الإفتاء وآدابه	مفتي محمد تقي عثمانى	اشرفى ديوبند

لغت

ا	معجم مقاييس اللغة	أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (م: ٣٩٥هـ)	دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون

۲	كتاب التعريفات	علي بن محمد بن علي المروف بـ"السيد الشريف" الجرجاني (م: ٨١٦هـ)	دار الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ء.
۳	الكليات	أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الحنفي (م: ١٠٩٤هـ)	مؤسسة الرسالة، بيروت.
۴	لسان العرب	محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري (م: ٧١١هـ)	دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤١٤هـ
۵	الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة	زكريا بن محمد بن أحمد أبويحيى، زين الدين الأنصاري (م: ٩٢٦هـ)	دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ.
٦	المعجم الوسيط	مجمع اللغة العربية بالقاهرة	دار الدعوة

عرف سے متعلق خاص کتابیں

۱	العرف والعادة في رأي الفقهاء	أحمد فهمي، أبو سنة (م: ١٤٢٤هـ) (المدرس بكلية الشريعة)	مطبعة الأزهر، ١٩٤٧ء.
۲	نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (سائل ابن عابدين)	محمد أمين بن عمر المعروف بـ"ابن عابدين" (م: ١٢٥٢هـ)	مكتبة زكريا، ديوبند
۳	أثر العرف في التشريع الإسلامي	شيخ سيد صائم عوض	
٤	نظرية العرف		
٥	مكانة العرف والعادة في التشريع الإسلامي	شعيب الله خان صاحب	فيصل پبليكيشنز، ديوبند، ٢٠٠٩ء
٦	العرفُ وأثرُه في التشريع الإسلامي	مصطفى عبدالرحيم أبوعجيله	
٧	العرف وأثرُه في الشريعة والقانون	الشيخ أحمد علي سير المباركي	
٨	العرف وأثرُه في الأحكام	الشيخ محمدجميل عبدالرحمان علي	
٩	العرفُ والعادةُ بين الشريعة والقانون	الدكتور حسين محمود حسنين	
١٠	القضاءُ والعرفُ في الإسلام	الدكتور سمير عاليه	
١١	العرف: حجيتُه وأثرُه في فقهِ المعاملات المالية عند الحنابلة	عادل عبدالقادر بن محمد	
١٢	العرفُ والعملُ في المذهب المالكي	الدكتور عمرعبدالكريم	

١٣	تغيرُ الأحكامِ الفقهيةِ بتغيُّرِ الزمان والمكان: معايير وضوابط	رسالةُ ماجستير، تنشر الجامعة الإسلامية "ماليزيا" ١٩٩٨ء	
١٤	أثرُ قاعدة تغيُّرِ الفتوى بتغيُّرِ الأزمان والأحوال	الدكتور أحمد بن باكر بن صالح الباكري	
١٥	أثرُ العرف والعادة في دراسة النوازلِ الفقهيّة مع تطبيقاتٍ فقهيةٍ معاصرةٍ	الدكتورعبدالعزيزبن عبدالرحمان المشعل	

اردو کتابیں

۱	نفائس الفقہ	حضرت مولانا شعیب اللہ خان صاحب	فیصل پبلیکیشنز، دیوبند، ۲۰۰۹ء
۲	عرف وعادت	مجموعہ مقالات سیمینار فقہ اکیڈمی مورخہ ۲۰۱۳ء	ایفاء پبلیکیشنز: فروری: ۲۰۱۳ء، نئی دہلی
۳	آپ فتویٰ کیسے دیں؟	حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری	مکتبہ حجاز، دیوبند، ذوقعدہ: ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۶ء
۴	انوار رحمت	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب	فیصل پبلیکیشنز، دیوبند، ۲۰۰۵ء
۵	فتویٰ نویسی کے رہنما اصول	حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری	کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند، ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۶ء
۶	عرف کی شرعی حیثیت	مولانا محمد عثمان بجنوری	کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند، محرم الحرام: ۱۴۳۶ھ/ نومبر: ۲۰۱۴ء
۷	تطہیر الاقوال في تحقیق الحرام والحلال	حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ	مکتبہ عصریہ، دیوبند

متفرقات

١	رسائل ابن عابدين	محمد أمين بن عمر المعروف بـ"ابن عابدين" (م: ١٢٥٢هـ	مكتبة زكريا، ديوبند
٢	ما ذا خسر العالم بانحطاط المسلمين	أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الندوي (م: ١٤٢ هـ)	مكتبة الإيمان، مصر
٣	الحق والذمة	الشيخ علي الخفيف	
٤	المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (خطط المقريزي)	أبو العباس، أحمد بن علي بن عبدالقادر، تقي الدين الحسيني العبيدي (م: ٨٤٥هـ)	دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ء.